ADRIAN-PAUL ILIESCU

ETICĂ SOCIALĂ ŞI POLITICĂ

ARS DOCENDI 2007
UNIVERSITATEA DIN BUCUREŞTI

III 22.688

BCU IAŞI CENTRUL DE RESURSE PENTRU UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BOU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BOU IAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BOUIAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BOU IAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BOUIAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BOU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BOU IAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BOUIASIC CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BOU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BOU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BOU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BOU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BOU IASJ/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Ce realizează însă Machiavelli prin această *recuperare a realității* pe care o inițiază? Primul rezultat al revenirii la realitate este un tablou lipsit de iluzii privind individul, societatea şi viața omenească. Acest tablou devine emblema caracteristică unui tip modern de gîndire socială: *realismul politic.* Pe baza acestui tablou, concepția despre care vorbim face şi recomandări (dă prescripții) specifice privind conduita politică, trecînd astfel de la descriptiv la normativ.

În varianta machiavelliană, realismul politic prezintă următorul tablou al societății: viața este în primul rînd o luptă - cu soarta ([1995], p.78), cu rivalii (spre exemplu, comandanții valoroşi vor să-l înlăture pe principe ([1995], p. 62), cu masele (care nu vor să fie asuprite, în timp ce principii tocmai aceasta urmăresc (p.48-49), cu nemulțumiții (principele se poate alia şi cu ei - p.21), sau cu Biserica (p.18). Or, lupta fiind condiția normală a omului, ambiția de a lupta, învinge, cuceri devine şi ea firească. Într-o societate a luptei permanente, universale, nu se mai poate contesta că "e ceva foarte firesc şi foarte obişnuit să doreşti să cucereşti, iar cei ce pot să o facă şi chiar o fac, vor fi întotdeauna preamăriți şi nu vor fi discreditați" ([1995], p.16). În această idee transpare saltul pe care îl face Machiavelli de la stări de fapt la norme: el nu se mulțumeşte să constate (la nivel pur descriptiv) existența universală a conflictului şi a dorinței de putere sau cucerire, ci prezintă acest lucru drept *firesc*, adică (într-un anumit sens) necesar şi îndreptățit. Cu aceasta, s-a făcut deja trecerea la normativ: dorința de putere şi de victorie asupra celorlalți este normală, deci fiecare va trebui să îi cedeze – *trebuie* să lupți, căci lupta este 'regula' vieții; ea nu este doar 'obişnuită', ci şi apreciată de oameni, răsplătită (învingătorii sunt elogiați), prin urmare este pe deplin rațional să te angajezi în ea.

La rîndul ei, dorința de luptă şi de victorie (fiind îndreptățită) justifică preocuparea pentru amplificarea sau măcar păstrarea propriei puteri ("niciodată nu e bine să te laşi să cazi, în nădejdea că s-o nimeri cineva care să te adune de pe jos" - [1995], p. 124) şi chiar pentru diminuarea puterii celorlalți oameni, care sunt rivali potențiali; cine omite să se străduiască pentru a-şi slăbi rivalii, va cădea victimă lor: „acel care e vinovat de creşterea puterii cuiva se prăbuşeşte el însuşi" (p. 18).

Din întreaga prezentare făcută de Machiavelli rezultă că scopul şi obiectivele principelui *trebuie* să fie lupta, victoria şi puterea; țelul politicii este acela de a dobîndi "forță şi stăpînire" ([1995], p. 92). Tocmai din acest motiv singura preocupare a principelui trebuie să fie 'arta războiului' (p. 75).

Ce se poate spune însă de mijloacele necesare pentru atingerea acestor obiective? Machiavelli vede ştiința politicii ca pe o teorie care descrie "de ce anume mijloace s-a folosit şi se poate folosi un principe pentru a izbuti să-şi păstreze mai bine cucerirea" ([1995], p. 9). Din nou, constatările practice sunt severe, lipsite de orice sentimentalism: practicarea virtuții are efecte rele (p.80, 81, 85), căci oamenii sunt totdeauna răi (p. 90, 121). Drept urmare, principele nu poate respecta virtutea (p. 89, 91); el trebuie să dea prioritate forței, ca mijloc de asigurare a succesului, şi de impunere a dominației sale (simpla sa competență nu ar garanta disciplina supuşilor, căci nu priceperea comandă ascultarea - p.131, iar blîndețea şi bunătatea conduc la dezordine şi crimă – p. 85). Principele trebuie să ştie să fie rău (p. 80: dacă este bun, "trebuie să accepte să piară între atîția care nu sunt buni"), crud (p. 46), nedrept (p. 47), violent (p. 128), viclean (p. 89), răzbunător (p. 11), să ştie să mintă şi să înşele (p. 89).

Realismul politic, în această primă formă a sa, constă într-o descriere 'fidelă faptelor' dată fenomenelor politice şi într-o serie de recomandări practice ('reguli') de acţiune ce derivă din această descriere. Particularităţile celor două componente sunt clare: descrierea este 'realistă' iar regulile de acţiune sunt modelate exclusiv de considerente de eficacitate, nu de ataşamentul faţă de valori, morală sau religie. De aici binecunoscuta idee a 'amoralismului' machiavellian.

Posteritatea lui Machiavelli a consacrat ideea că, prin că situarea scopului 'tehnic' (păstrarea sau amplificarea puterii) mai presus de scopul moral (respectarea virtuţilor, a valorilor, a comandamentelor morale, a poruncilor creştine), gînditorul florentin a abandonat tradiţia normativistă bazată pe concluzii politice determinate de considerente sau ataşamente morale. Pentru Machiavelli, *virtù* nu mai este decît o calitate pur tehnică a conduitei principelui ([1995], p. 81): ea nu mai înseamnă respectarea comandamentelor morale (a virtuţilor umane tradiţionale), ci a celor eficiente (a regulilor sau prescripţiilor care asigură dobîndirea, păstrarea şi amplificarea puterii). Aşadar, teoria politică a gînditorului florentin nu mai are caracter normativ (în sensul clasic al cuvîntului): ea nu mai stabileşte *cum ar trebui* să se desfăşoare viaţa şi conduita politică a oamenilor. Pe de altă parte, n-ar fi corect să se afirme că ea este pur descriptivă: în fapt, Machiavelli propune numeroase reguli sau prescripţii pentru omul politic. Se poate deci trage concluzia că există, în doctrina autorului florentin de la începutul epocii moderne, un nou tip de normativitate: o *normativitate tehnică* (vizînd eficacitatea tehnică a acţiunii politice), şi nu una axiologică sau *morală*. Aspectele tehnice şi cele morale ale vieţii politice trebuie disociate atent.

/3. 1. 2/ Este esenţial de remarcat însă că, dacă anumite prescripţii ale normativităţii tehnice implică ignorarea oricăror prescripţii morale, aceasta nu anulează în general valoarea şi validitatea normativităţii morale sau a eticii politice: chiar dacă din punct de vedere tehnic este adesea util ca omul politic să fie imoral sau amoral, aceasta nu infirmă faptul că, din punct de vedere etic, conduita imorală şi cea amorală rămîn negative şi condamnabile. Lucrurile stau, de altminteri, la fel în toate domeniile: un sportiv poate uneori cîştiga de pe urma unei conduite incorecte moral (dintr-un fault sau henţ, la fotbal), deoarece agresivitatea şi înşelătoria pot fi, pe termen scurt cel puţin, avantajoase. Dar aceste «succese» nu anulează caracterul condamnabil moral al conduitelor în cauză şi, pe termen lung, pot afecta chiar «eficacitatea» tehnică a jucătorului: dacă el va fi sancţionat pentru abaterile sale şi va sta mult timp pe tuşă, sau îşi va găsi greu o nouă echipă, chiar performanţele lui tehnice vor scădea. Pe scurt, aşa cum arată exemplele familiare (de exemplu, din sport) relaţia dintre aspectul tehnic şi cel moral al conduitei este complexă; ea nu poate fi redusă la schema simplă «dacă vrei să ai succes din punct de vedere tehnic, ignoră morala». Această schemă sau lozincă poate funcţiona cu succes *în anumite cazuri particulare*, dar ea nu are o valabilitate generală. Altfel spus, normativitatea tehnică poate conduce, în unele situaţii, la abolirea normativităţii morale, dar în general cea dintîi nu o anulează pe cea din urmă.

Pentru clarificarea distincţiei dintre cele două tipuri de normativitate, este vitală o disociere între prescripţii. Forma clasică a acestei disocieri se găseşte în opera

lui Kant. Filozoful german Immanuel Kant a subliniat diferența dintre două tipuri de prescripții sau, în terminologia sa, de imperative: cele ipotetice și cele categorice (vezi, în acest sens, și capitolul /1/, mai ales /1. 10. 3. 2/). Imperativele ipotetice sunt 'necesități condiționate', care ne indică ce trebuie făcut *dacă* (în ipoteza că) dorim să atingem un anumit țel. Ele sunt relative, deoarece valabilitatea lor, sau caracterul lor constrîngător, depinde de faptul că dorim sau nu să atingem acel țel. «Pentru a deveni deputat, trebuie să candidezi în alegerile parlamentare» este un exemplu elementar de imperativ ipotetic: el este valabil (constrîngător) numai în cazul în care cineva dorește să devină deputat, deoarece indică *ce este necesar* în acest sens. Cine nu are un asemenea țel, nu este cîtuși de puțin constrîns de imperativul în cauză. Fundamentul imperativelor ipotetice (al prescripțiilor condiționate) este faptul că "cine vrea scopul, vrea [...] și mijlocul indispensabil necesar" (Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, [1972], p. 35)

Cu alte cuvinte, *dacă* are un anumit scop, agentul rațional *trebuie* să accepte și mijloacele necesare atingerii lui – iată semnificația acestui tip de imperative sau prescripții.

Pe de altă parte, există însă (susține Kant) și imperative categorice, a căror valabilitate nu este relativă la un anumit scop; acestea au caracter absolut, cu alte cuvinte sunt constrîngătoare oriunde și oricînd, indiferent de țelurile particulare ale cuiva. În opinia filozofului german, un atare imperativ este cel care ne spune că orice om trebuie tratat ca *scop*, și nu ca simplu mijloc (pentru atingerea scopurilor altor oameni) – [1972], p. 47. Alte exemple de imperative categorice ar putea fi, spre exemplu, comandamentele divine ('cele zece porunci' creștine), pentru adepții unei anumite religii, sau *trebuie să fii totdeauna bun, indiferent de situație,* pentru adepții unei morale a bunătății necondiționate. Ceea ce este caracteristic imperativelor categorice este faptul că ele nu precizează doar *cele necesare pentru atingerea unui anumit țel*, ci o necesitate de ordin general (universal valabilă). Cu alte cuvinte, dacă imperativele ipotetice au valoare *instrumentală* (indică instrumentele necesare pentru realizarea unui scop), cele categorice au valoare *morală universală* (indică o obligație morală universală și necondiționată).

Se poate acum răspunde la întrebarea privind normativitatea ideilor lui Machiavelli. Este limpede că gînditorul florentin nu enunță imperative categorice sau judecăți de valoare absolute, așa cum făceau teoreticienii politicii în epocile mai vechi. În acest sens, rămîne pe deplin corectă afirmația că Machiavelli abandonează teoria politică de tip normativ: el nu mai aspiră să le spună oamenilor *cum ar trebui să trăiască sau să se comporte în general*. În schimb, *Principele* conține nenumărate imperative ipotetice sau judecăți de valoare relative, prin care Machiavelli anunță *ce trebuie să facă un principe pentru a dobîndi, păstra și amplifica puterea sa.* Normativitatea implicată aici este pur instrumentală, sau de ordin tehnic: se indică ce trebuie făcut (ce mijloace trebuie folosite, ce instrumente sunt necesare) pentru atingerea unor scopuri specifice (legate de gestionarea puterii politice). În măsura în care imperativele ipotetice enunțate de Machiavelli pot fi reduse la propoziții pur descriptive (propoziții ce descriu 'pe ce cale se ajunge la țelul dorit'), este corect a afirma că teoria politică modernă (inițiată de gînditorul italian) are caracter *descriptiv*, și nu normativ.

/3. 1. 3/ Un al doilea autor care a contribuit decisiv la geneza realismului politic este Thomas Hobbes. Şi gînditorul britanic pleacă de la o 'descriere a faptelor nude', evitînd o imagine înfrumusețată sau anumite comandamente morale. Atît în *Leviathan*, cît şi în *De* Cive, el descrie omul ca pe o ființă a cărei constituție nu este potrivită vieții sociale ('unfit for society'). În primul rînd, oamenii nu se bucură de compania semenilor lor: ei o caută uneori, însă doar din interes (pentru 'profit' sau 'onoruri') – societatea ne este uneori utilă, ceea ce nu înseamnă că o şi dorim ca atare (pentru ceea ce este ea în sine). Omul caută mai curînd 'gloria' ('glory') pe care i-o poate aduce societatea, şi nu sociabilitatea ca atare. Un al doilea argument este că oamenii sunt dominați de orgoliu ('pride') şi de egoism ('selfishness'), ceea ce îi face să caute succesul personal în dauna semenilor lor: ei resping egalitatea, aspirînd doar la propria lor 'glorie' (la recunoaşterea propriei superiorități asupra celorlalți). Un al treilea argument este că oamenii concurează permanent pentru lucruri pe care nu le pot toți dobîndi; succesul unora înseamnă eşecul altora, ceea ce conduce la invidie şi ură. Hobbes credea că tendința 'naturală' a oamenilor este de a se urî, şi nicidecum de a se iubi. Un al patrulea argument afirmă că oamenii au totdeauna gusturi, păreri şi preferințe (dorințe) diferite, ceea ce conduce la tensiuni şi contradicții. Ei nu pot cădea în mod spontan de acord: permanent divizați, pot fi aduşi la unison doar prin forță. Un al cincilea argument spune că oamenii sunt totdeauna vulnerabili, şi de aceea se tem continuu unii de ceilalți. Frica reciprocă este o altă sursă de ură şi conflict, ea conducînd la un 'război al tuturor contra tuturor' (celebra idee hobbesiană despre condiția naturală a oamenilor). Dar filozoful britanic vede în frică nu simplul rezultat al unor pericole reale, ci o trăsătură universală a naturii şi condişiei umane: tot ce îl înconjură pe om este dominat de frică, chiar religia este 'frică de o putere invizibilă'. În sfîrşit, vulnerabilitatea şi frica îl determină pe om să caute permanent o amplificare a puterii sale, ceea ce nu poate decît conduce la noi antagonisme: puterea exacerbată a unuia contravine intereselor altuia. Pe lîngă nevoia rezonabilă de putere (indispensabilă asigurării securității personale), Hobbes menționează şi o ambiție irațională de amplificare a puterii personale, care agravează aceste antagonisme (vezi şi fragmentele din Hobbes, traduse în Iliescu şi Socaciu, coord. [1999]).

Din prezentarea făcută de Hobbes naturii şi condiției umane, rezultă clar că nu Dreptatea, Binele, sau comandamentele morale guvernează viața socială; dimpotrivă, aceasta apare ca fiind dominată de nedreptăți, de rău (vicii) şi de forța brută. Concluzia ce transpare din descrierea omului şi a societății este că *puterea primează.* Chiar şi soluția propusă de Hobbes pentru eliminarea 'războiului tuturor contra tuturor' este una bazată pe *forță*: acordul social nu se poate realiza spontan sau prin cooperare, el trebuie impus de cineva 'din afară'; numai o monarhie absolută, cu puteri cumulate şi nediminuate, poate impune oamenilor pacea socială. Aşa cum arată istoricii gîndirii politice (Leo Strauss, între alții), în viziunea lui Hobbes legea însăşi (exemplu tipic de normă, sau de expresie rațională a necesității sociale, pentru mulți gînditori moderni) nu este decît o *comandă*, pe care monarhul o poate emite în virtutea forței sale.

Din asemenea teze, nu se poate degaja, desigur, un respect adînc pentru colaborare rațională, reguli de conviețuire liber-consimțite, norme morale sau dreptate; se poate în schimb degaja o concluzie despre importanța covîrșitoare a *forței*. Pe baza descrierii hobbesiene a umanității, pare să se contureze un *cult al forței*. *Normativitatea* (imperative morale, prescripții, reguli) ocupă un loc secundar; în prim plan se află *descrierea* unor relații sociale bazate pe forță și a unor soluții sociale generate prin simplă exercitare a puterii. Devine acum evident de ce Hobbes face parte dintre întemeietorii realismului politic. Căci această concepție poate fi prezentată (și este descrisă efectiv uneori) ca o viziune bazată pe premise ca: 'puterea nu este un mijloc, ci un scop al politicii', 'politica însăși este luptă pentru putere', 'succesul politic nu înseamnă instaurarea dreptății, legalității sau democrației, ci instaurarea puterii (dominației)', '*might is right*' ('a avea puterea înseamnă a avea și dreptul') etc. Toate aceste elemente își găsesc o contraparte sau un germen și în gîndirea lui Hobbes.

Mai mulți autori (Alex Moseley, de exemplu) susțin că se poate distinge între realism politic *descriptiv* și realism politic *normativ* sau *prescriptiv*. Cel dintîi descrie scena politică (internă, dar mai ales internațională) ca pe un spațiu al luptei pentru putere și pentru satisfacerea unor interese proprii, în care normele (legi, reguli, valori) au rol neglijabil. El privește urmărirea intereselor proprii, goana după putere, tendința de a domina drept normale și inevitabile: dorința de afirmare și dezvoltare, dar mai ales competiția, conflictele și teama reciprocă (nevoia de securitate) fac din aceste comportamente politice ceva firesc, în condițiile în care o autoritate globală (pe plan intern, statul, pe cel internațional, forurile specializate) fie nu există, fie nu este capabilă să garanteze securitatea agenților politici și respectarea normelor de drept.

Realismul politic prescriptiv insistă asupra *necesității* ca fiecare agent politic (individ, organizație, stat, națiune) să-și urmărească interesele proprii și amplificarea puterii, chiar în dauna altor agenți. Dar distincția dintre aceste două variante de realism politic este oarecum superfluă, deoarece chiar forma descriptivă a teoriei sugerează că bizuirea pe forță, și nu pe norme, este normală, oarecum inevitabilă și deci recomandabilă. În ambele variante, se subînțelege că abordarea normativistă a politicii (referirea la norme, la idealuri de dreptate, la legi, la legitimitate principială etc.) este inadecvată sau superfluă (într-o lume a insecurității, forței, dominației și conflictelor).

Deschizînd drumul teoriei politice moderne, Hobbes și Machiavelli au teoretizat problemele sferei politice într-o manieră ce lasă puțin loc și puține speranțe pentru morală. Ei au introdus în gîndirea politică perspective naturaliste, care tind să prezinte viața politică în termenii intereselor egoiste, ale setei de putere și ale nevoii de succes *cu orice preț* (pe baza principiului «scopul scuză mijloacele»: dacă scopul acțiunii politice este succesul, atunci orice mijloace pentru obținerea lui sunt legitime). Dar lucrurile nu se opresc aici, deoarece valabilitatea perspectivei naturaliste este discutabilă.

/3. 1. 4/ Încă de la sfîrșitul secolului XVIII, s-a pus în mod explicit problema eticii în politică. James Madison, unul dintre «părinții fondatori» ai SUA, a enunțat explicit ideea

că, fără moralitate, nici un fel de sistem politic sau de instituții politice nu pot funcționa bine și nu pot să-i pună pe oameni la adăpost de pericole. Referindu-se la «virtutea morală», Madison spunea în 1788: „Dacă ea nu va exista la noi, vom într-o situație nenorocită. Nici un fel de mijloace de control teoretice, nici o formă de guvernare, nu ne poate garanta siguranța. A presupune că vreo formă de guvernare va garanta libertatea sau fericirea fără nici un fel de virtute în rîndurile oamenilor este o himeră".

Unii autori de orientare conservatoare, ca Edmund Burke, au privit politicul și eticul drept inseparabile, căci politicul vizează chiar binele uman.

> „Problemele politice nu vizează în primul rînd adevărul sau falsul. Ele se raportează la bine sau rău. Ceea ce, sub aspectul rezultatelor, este susceptibil să producă ceva rău este, din punct de vedere politic, fals; ceea ce produce binele este politicește adevărat" (Burke, în Iliescu și Socaciu, coord. [1999], p. 171).

Pentru Burke, separarea politicii de morale ar fi de neconceput, deoarece datoriile (politice dar și morale) stau în centrul activității politice: „Fundamentul guvernămîntului (își vor aminti desigur cei care au citit această carte) constă în necesitatea de satisface nevoile oamenilor și de a ne conforma datoriilor noastre: în a asigura pe cele dintîi și a impune pe cele din urmă." (idem, [1999], p. 173). Iar discutînd despre datorii, Edmund Burke nu se referă exclusiv nici la datoriile ce decurg din diversele contracte și înțelegeri punctuale între persoane, nici la cele care ar proveni dintr-un «contract social» originar (de felul celor evocate de Hobbes, Locke sau Rousseau). În spiritul gîndirii conservatoare pe care o reprezintă (și fondează), gînditorul britanic vede obligațiile ca pe niște consecințe ale interacțiunii sociale (și, totodată, ca expresii ale voinței divine). Întrucît oamenii beneficiază de pe urma interacțiunii lor în spațiul public, ei trebuie să-și asume și datoriile implicate de ea:

> „Fără a fi optat ei înșiși de bună voie pentru aceasta, oamenii trag foloase din asocierea lor în cadrul societății; fără a fi optat de bună voie, ei au datoriile ce rezultă din aceste foloase; și tot fără a fi optat de bună voie, ei sunt constrînși prin obligații virtuale la fel de stricte ca și cele reale. [. . .] Avem față de omenire în general obligații ce nu decurg din nici un pact voluntar anume. Ele decurg din raporturile dintre oameni și din raporturile dintre om și Dumnezeu" (Burke, în Iliescu și Socaciu, coord. [1999], p. 170).

Că activitatea este individuală sau colectivă, privată sau publică, nu contează în acest context: oricum datoriile există și trebuie respectate. De aici, însă, nu poate decurge decît faptul că și grupurile sociale au datorii, unele față de altele, că partidele politice au obligații reciproce, că oamenii de stat au obligații față de cetățeni (și chiar față de generațiile viitoare), după cum, desigur, și cetățenii au datorii față de autorități. Întreaga viață socială se desfășoară, așadar, conform concepției conservatoare într-un cadru complicat de obligații reciproce; faptul că nu există contracte care să specifice aceste obligații nu înseamnă deloc că ele n-ar exista – iar cine le încalcă (chiar dacă este vorba de un grup social, de «mase» sau de organizații) poartă aceeași răspundere ca și individul care și-a neglijat datoriile personale.

„Dar, cum nici unul dintre noi, oamenii, nu se poate lipsi de o credință, fie ea una pur personală sau una larg răspîndită în societate, nici de toate constrîngerile obligațiilor morale, tot așa nu se pot lipsi de acestea nici grupurile de oameni. Numărul celor care încalcă legile, departe de a transforma aceste încălcări în acte lăudabile, nu face decît să mărească dimensiunea și intensitatea vinei" (Burke, în Iliescu și Socaciu, coord. [1999], p. 169).

Din perspectiva lui Burke, deci, nu poate fi vorba de o viață publică «naturală», bazată pe interese, pe conflicte și pe exercitarea forței. Societatea este structurată de datorii (nu numai juridice, ci și morale) care pun și politicul sub auspiciile aceloraşi cerințe etice.

/3. 1. 5/ La rîndul său, Immanuel Kant va accentua și el suportul deontic al vieții sociale. Supremația naturii raționale (a naturii umane) și imperativul categoric conduc la obligații de neocolit ale fiecăruia față de ceilalți și chiar față de fericirea celorlalți. În general, oamenii își aleg singuri scopurile, dar există unele scopuri supreme care devin, prin însăși natura lor, și datorii pentru fiecare: este vorba de „propria perfecțiune" și de „fericirea altuia" ([1991, p. 232]. Nu poate fi deci vorba de recunoașterea societății ca univers «natural», propice egoismului, competiției necontrolate și recursului la forță. Ca mediu tipic «umanității», spațiul social și politic trebuie să fie modelat de respectul pentru demnitatea omului și de datoriile morale ce decurg de aici.

„Umanitatea însăşi este o demnitate; aşadar, omul nu poate fi folosit de către nici un om (nici de către altul, nici chiar de către sine însuşi) doar ca mijloc, ci întotdeauna numai ca scop, şi în aceasta constă demnitatea (personalitatea), prin care el se ridică deasupra tuturor celorlalte ființe ale lumii care nu sunt oameni, dar pe care, totuşi, le poate întrebuința, prin urmare, el se ridică deasupra tuturor lucrurilor. După cum el însuşi nu se poate da pe nici un preț (ceea ce ar contrazice datoria aprecierii de sine), tot astfel el nu poate acționa împotriva autoaprecierii necesare a altora ca oameni, adică el este obligat să recunoască practic demnitatea umanității fiecărui alt om, prin urmare asupra lui planează o datorie, care se referă la respectul manifestat cu necesitate față de oricare alt om" (Kant, [1991], p. 303).

Kant recunoaşte că viziunea egoistă – de exemplu, maxima «fiecare pentru sine, Dumnezeu pentru toți» – „ne apare a fi cu mult mai naturală" ([1991], p. 294). Dar, dacă această maximă s-ar aplica totdeauna şi s-ar generaliza, ea ar conduce la contradicții şi la rezultate contrare celor scontate. Omul care ar aplica-o (nedorind să-şi asume obligații față de alții) ar fi obligat să accepte şi aplicarea ei de către toți ceilalți oameni (în baza principiului reciprocității şi al universalizabilității), ajungînd astfel el însuşi în situația (nedorită) în care nimeni nu-şi mai asumă obligații față de el. Drept consecință, maxima egoistă trebuie respinsă iar obligația de a se angaja față de alții (de a se interesa de ei, de a-i ajuta) trebuie asumată.

„Orice om care se află la ananghie doreşte să fie ajutat de către alt om. Dar dacă el şi-ar face cunoscută maxima, ca la rîndul său să nu acorde asistenţă cuiva care se află la ananghie, adică dacă ar face din ea o lege permisivă universală: la fel şi lui i se va refuza asistenţa [. . .] atunci cînd el însuşi s-ar afla la ananghie. Astfel, însăşi maxima egoismului s-ar contrazice pe sine cînd ar fi făcută lege universală, adică este contrară datoriei, prin urmare maxima de folos general a binefacerii faţă de nevoiaşi este o datorie universală a oamenilor, prin aceea că: ei, în calitate de semeni, adică supuşi nevoilor, sunt consideraţi fiinţe raţionale unite printr-un lăcaş de către natură, în vederea întrajutorării reciproce“ (Kant, [1991], p. 294).

Ca gînditor al epocii sale, Kant se ocupă mai mult de caritate sau filantropie, decît de politicile asistenţiale sau de problema dreptăţii sociale. Cu toate acestea, el se apropie foarte mult de concluzia că actele de ajutor dintre oameni nu sunt simple acte filantropice, ci chiar reparaţii ale unor nedreptăţi sociale.

„Facultatea de a face acte filantropice, care depinde de bunurile norocului, este, în mare parte, un rezultat al favorizării diferiţilor oameni prin nedreptatea conducerii, care introduce o inegalitate a bunăstării, ce face necesară filantropia altora. În astfel de împrejurări, asistenţa pe care cel bogat o acordă celui nevoiaş, din care el îşi face cu atîta plăcere un merit, poate lua, în genere, numele de filantropie?“ (Kant, [1991], p. 295).

Pentru Kant, acceptarea conduitei politice «naturale» (a conflictului, a lipsei de scrupule, a forţei) este de neconceput. Desigur, filosoful german ştie, la fel ca oricine altcineva, că în practica politică, în „politica empirică“, cum spune el, principiile şi obligaţiile sunt mereu încălcate. Dar aceasta nu schimbă cu nimic lucrurile; convingerea sa rămîne că politica demnă de acest nume are fundamente morale. „Adevărata politică nu poate face nici un pas fără să fi omagiat mai înainte morala“ (Kant, [1991], p. 423).

Ideea kantiană şi-a păstrat audienţa pînă în secolul XX. De exemplu, Isaiah Berlin rămîne convins că „teoria politică este o ramură a filosofie morale“ şi că „ea începe cu descoperirea sau transpunerea noţiunilor morale în sfera relaţiilor politice“ (Berlin, [1996], p. 203). Evident, este vorba de teoria politică normativă, nu de ştiinţele politice cu caracter descriptiv (empiric).

De la începutul secolului XIX, şi mai ales după mijlocul său, gîndirea politică este dominată de dezbaterea aprinsă dintre liberalism şi socialism. Liberalii tindeau să echivaleze stările de lucruri existente ('ceea ce exista' şi putea fi descris) cu normalitatea politică, sugerînd (cu referire la stările de fapt reale caracterizate de inegalitate economică) că *aşa şi trebuia să fie*. La această tentativă de a echivala realul cu idealul (obiectul descrierii cu norma), socialiştii reacţionau vehement denunţînd stările de fapt ca 'nedrepte' şi 'anormale'; ei propuneau aranjamente politice (egalitare)

pe care le prezentau drept normale şi pozitive, aranjamente opuse însă celor existente – pentru ei, idealul sau 'norma' era departe de a coincide cu realul. Normativitatea (expresia a 'ceea ce trebuie să fie') impunea, conform concepţiilor de stînga, o reformare radicală a stărilor de fapt (a 'ceea ce este', obiect al simplei descrieri), şi de la acest ideal normativ pleca întreaga gîndire socialistă.

/3. 1. 6/ În acest context, Herbert Spencer, gînditor liberal englez interesat de respingerea normativismului socialist, propune o nouă variantă de realism politic influenţată de ideile darwiniste privind selecţia naturală. Spencer pleacă de la constatarea că întreaga natură este guvernată de un principiu crud, dar 'igienic': lupta pentru existenţă ('struggle for life') şi, în cadrul ei, supravieţuirea celui mai adaptat ('survival of the fittest').

> "O disciplină riguroasă şi mai mult crudă decît blîndă este caracteristică întregii naturi. Spre uimirea multor spirite merituoase, această stare eternă de război ce caracterizează întreaga creaţie inferioară este, în fond, cea mai bună măsură de protecţie pe care ne-o îngăduie împrejurările. Este cu mult mai bine ca animalul rumegător, atunci cînd este privat din cauza vîrstei de vigoarea care făcea ca existenţa sa să fie ceva plăcut, să fie ucis de un animal de pradă, decît să continue o viaţă devenită dureroasă din cauza infirmităţilor şi, în cele din urmă, să moară prin înfometare. Prin distrugerea tuturor creaturilor de acest fel, nu numai că existenţa ia sfîrşit înainte de a deveni o povară, dar se face loc unei generaţii mai tinere şi mai capabile să se bucure din plin de ea" (Spencer, în Iliescu şi Socaciu, coord. [1999], p. 272).

Supravieţuirea celui mai dotat în cadrul unei lupte pentru existenţă îi apare lui Spencer a fi nu numai principiul de funcţionare a naturii, ci şi cel ce reglează lucrurile în cadrul societăţii omeneşti. Nu numai eşecul unui om (datorat lipsei de îndemînare) în cadrul competiţiei pieţei, ci chiar chinurile bolnavilor, văduvelor sau orfanilor într-o societate care nu protejează pe dezavantajaţi sunt astfel justificate drept normale şi chiar 'binefăcătoare', deci dezirabile, la nivel global.

> "Bunăstarea omenirii şi atingerea acestei perfecţiuni ultime sunt asigurate de aceeaşi disciplină benefică, deşi severă, la care sunt supuse toate creaturile însufleţite. Pare crud ca foamea unui meşteşugar să fie pricinuită de de o neîndemînare pe care, în ciuda străduinţelor sale, nu o poate depăşi. Pare crud ca un muncitor incapabil din cauza bolii să mai concureze cu camarazii săi mai puternici să fie constrîns să suporte anumite privaţiuni. Pare crud ca văduvele şi orfanii să fie lăsaţi să lupte pentru a supravieţui. Cu toate acestea, atunci cînd este privită nu separat, ci în conexiune cu interesele universale ale umanităţii, această fatalitate aspră este văzută ca fiind plină de binefaceri" (Spencer, *Ibidem*).

Presupusa înţelepciune a «luptei pentru supravieţuire» şi presupusa raţionalitate a «supravieţuirii celui mai puternic» a atras adeziunea multor persoane sau

grupuri care, fiind situate printre «cei puternici» sau printre «învingători» («winners»), aveau numai de cîştigat de pe urma răspîndirii acestei ideologii necruţătoare: pe de o parte, ele se simţeau onorate, puse în valoare şi recunoscute prin intermediul acestei «înţelepciuni»; li se recunoştea astfel «superioritatea» şi «întîietatea», statutul de «cîştigători» în cursa vieţii; pe de altă parte, presupusa «raţionalitate» a «victoriei celui mai puternic» îi dispensa de orice răspundere morală faţă de persoanele sau grupurile percepute drept «perdante»; faptul că era «natural» ca «cei slabi» să piardă sanctifica stările de lucruri existente şi prevenea orice reproşuri sociale venind din partea celor defavorizaţi. Nu este deci de mirare că un număr apreciabil de oameni foarte bine situaţi au îmbrăţişat darwinismul social. Iată un singur exemplu, referitor la un reprezentant al celebrei familii de magnaţi Rockefeller, care făcea o paralelă explicită între selecţia plantelor (ce a dus la crearea faimosului trandafir «American Beauty») şi . . . selecţia oamenilor realizată în economie de piaţa liberă:

> „Unul dintre cei mai importanţi susţinători americani ai darwinismului social a fost John D. Rockefeller, întemeietorul dinastiei, care declara într-un discurs rămas celebru: «Trandafirul *American Beauty* nu poate ajunge la splendoarea şi parfumul care ne încîntă decît cu preţul sacrificării primilor boboci care cresc în jurul lui. Aceasta nu este o practică rea şi nedreaptă a vieţii economice. Este doar expresia unei legi a naturii şi a lui Dumnezeu».“ (*apud* John Kenneth Galbraith *Arta de a ignora săracii* [2006])

Dacă ar fi înţeles măcar parţial fundamentele modernităţii, Rockefeller ar fi sesizat că oamenii (fiinţe raţionale şi, conform lui Kant, «scopuri în sine», nu simple mijloace cu care poate face experimente vreun «grădinar») nu pot fi comparaţi cu bobocii de trandafir, iar economia de piaţă nu poate fi doar un sistem de selecţie orientat către maxima performanţă. Chiar dacă realizează şi selecţii, economia este un tip de interacţiune cooperativă, la beneficiile căreia toţi oamenii se aşteaptă să poată participa (altfel, de ce ar accepta ei aranjamentele economice în vigoare?) Nimeni nu se aşteaptă şi nimeni nu acceptă să fie tratat ca un simplu «boboc» de plantă ce poate fi tăiat dacă nu s-a dezvoltat foarte mult. Rockefeller însuşi, dacă ar fi fost plasat în spatele «vălului de ignoranţă» rawlsian, nu ar fi acceptat probabil să fie echivalat cu un boboc şi eventual (în caz de insucces) sacrificat. Nonşalanţa cu care el lansa această comparaţie nelegitimă se baza, desigur, pe certitudinea sa confortabilă că nu face parte, şi nici nu va face vreodată, dintre cei sacrificaţi. Este, de altfel, foarte răspîndit obiceiul ca persoanele de succes, «cîştigătorii» din diverse domenii, să înceapă a se considera «aleşi», «predestinaţi» sau «meniţi» să învingă şi să disprefuiască drept «inferioare» persoanele care nu au avut acelaşi succes. În politică, dictatorii sunt aproape fără excepţie infectaţi de virusul acestei convingeri. Orbirea implicată în această mentalitate poate fi contracarată prin simple experimente mentale în care «cîştigătorii» sunt puşi în situaţia de a reflecta asupra cazului în care nu ar fi avut succes (sau, după succes, ar ajunge la faliment).

Realismul politic reprezentat de Herbert Spencer nu se limita însă la afirmarea ideii că (ceea ce criticii sociali numesc) 'răul din societate' ar fi ceva normal şi

inevitabil; 'ceea ce este' (şi, conform gîndirii de stînga 'nu ar trebui să fie'), adică sărăcia, privaţiunile, suferinţa, apar din perspectiva darwinismului social ca fiind şi legitime sau îndreptăţite, deoarece decurg din erori, lipsuri şi defecte de care cei în cauză sunt răspunzători; mai mult, răul este atribuit viciilor oamenilor aflaţi în suferinţă: "Nu este vădit că trebuie să existe în mijlocul nostru o mare cantitate de mizerie care este rezultatul normal al ticăloşiei, şi că mizeria nu se poate disocia de ticăloşie?", se întreabă retoric Spencer ([1996], p. 35). Cu alte cuvinte, 'răul' social nu indică existenţa nedreptăţii; dimpotrivă, el este pe deplin meritat. În această viziune, *ceea ce este* (starea de fapt) coincide întru totul cu *ceea ce trebuie să fie* (norma, sau starea de drept). Descriptivul şi normativul pot fi deci confundate.

Machiavelli şi Hobbes iniţiaseră prezentarea puterii politice ca *instrument de impunere*, şi nu ca *instrument al dreptăţii sau libertăţii*. Raţiunea de a fi a statului şi interesul de stat (*raison d'état*) era deci violenţa (menită să consolideze puterea), nu legea (menită să asigure dreptatea). Herbert Spencer contribuie şi el la consolidarea acestui tip de realism politic prin unele dintre ideile sale privitoare la natura statului. Departe de a vedea în instituţiile statului expresii democratice ale voinţei populare (aşa cum consideră adepţii democraţiei că ar trebui să stea lucrurile), sau instrumente (benefice) de rezolvare a problemelor publice, foruri menite să organizeze şi conducă viaţa oamenilor pe baza unor norme liber-consimţite, aşa cum afirmă normativiştii (de la Locke şi Montesquieu încoace), filozoful englez reliefează natura agresivă a statului ca instrument de putere. "Guvernămîntul este născut din agresiune şi prin agresiune", iar agresivitatea rămîne trăsătura sa caracteristică, deoarece "agresivitatea puterii cîrmuitoare înăuntrul unei societăţi creşte pe măsura agresivităţii ei în afară" (Spencer, [1996], p. 61).

/3. 1. 7/ În promovarea unei viziuni 'realiste' (în opoziţie cu cele 'legitimiste') asupra statului şi a politicului în genere, un rol foarte mare a jucat gîndirea lui Nietzsche, gînditorul german fiind unul dintre cei mai acerbi critici ai normativismului şi a tuturor perspectivelor idealizante asupra societăţii. Nietzsche revigorează vechea distincţie filozofică dintre natură şi cultură; el crede în autenticitatea instinctelor şi impulsurilor naturale, ce contrastează cu 'artificialitatea' şi falsitatea convenţiilor morale. Orice norme morale îi apar ca 'tiranice' faţă de natură ([1991], p. 99), ca ostile acesteia ([1991], p. 197), şi deci implauzibile. Dacă renunţăm la orice 'sentimentalism', vom observa că viaţa ignoră trăsăturile pe care le considerăm 'morale' sau 'pozitive' (egalitatea, solidaritatea, fraternitatea, dreptatea) – *Voinţa de putere*, [1999] § 734, p. 470); vom recunoaşte faptul că "viaţa însăşi este *în esenţă* sustragere, rănire, biruinţă asupra celui străin şi asupra celui slab, oprimare, duritate, impunerea cu forţa a formelor proprii, asimilare sau, în cel mai bun caz, exploatare [...] viaţa *este* tocmai voinţă de putere" (ibidem). Totul este 'voinţă de putere' (nu de dreptate sau de bine), iar pentru om instinctul puterii este "nevoia cea mai înspăimîntătoare şi fundamentală" ([1999], p. 463). Egoismul uman, chiar în varianta sa agresivă, nu este un defect de caracter, în contradicţie cu normele morale, ci "*fatalitatea* vieţii însăşi" ([1999], p. 466). Omul este prin natura sa 'ofensiv' (idem, § 727, p. 465); dovada o furnizează orice criminal, caracterizat prin aceea că "întregul

său instinct este în stare de război împotriva ordinii globale" (idem, § 740, p. 473); faptul că nu toți oamenii sunt criminali nu infirmă acest adevăr, căci, după Nietzsche, numai contingențele ne împiedică să comitem crime: "Cînd unul ca noi nu are pe conştiință nici o crimă, de pildă nici un omor – care este cauza? Faptul că ne-au lipsit cîteva împrejurări favorabile" (idem, p. 474-475). Dacă însă toți oamenii sunt egoişti, avizi de putere şi potențiali criminali, nu poate fi vorba de moralitate, ci doar de imoralitate: "există *doar* intenții şi acțiuni imorale" (idem, p. 503). Moralitatea este doar aparentă (disimulativă) şi contingentă (efect al lipsei condițiilor favorabile pentru manifestarea imoralității), în spatele ei ascunzîndu-se de obicei slăbiciunea. Normele morale sau juridice nu sunt decît mijloace de protecție şi disimulare ale celor slabi, ale "naturilor delicate şi bolnăvicioase", incapabile de a comite o infracțiune (idem, § 735, p. 470), ale celor 'decăzuți', 'degenerați' sau lipsiți de masculinitate (idem, § 740, p. 474); prescripțiile morale sau cele menite să asigure pacea sunt simple 'narcotice' (idem, p. 466). Valorile sau virtuțile (exaltate de viziunile normativiste) trebuie admise doar ca "un mijloc al vigorii, al puterii, al ordinii" (idem, § 716, p. 461) ca virtuți 'amorale', utile însă, aşa cum era celebra *virtù* a 'omului prădalnic' din Renaştere recomandată şi de Machiavelli (idem, § 740, p. 474).

Adepții perspectivelor normativiste (care apără valorile, binele public, democrația, egalitatea, dreptatea, pacea) cred că aranjamentele sociale care nu promovează aceste idealuri sunt artificiale, anormale şi nefireşti. Ei speră ca, prin înlocuirea lor cu aranjamente 'firești' (egalitare, democratice, bazate pe dreptate etc.), să asigure impunerea normelor şi idealurilor respective. Dimpotrivă, Nietzsche insistă că aceste norme şi idealuri sunt 'nefireşti' (opuse şi ostile 'vieții'), că susținerea lor este nerealistă; naturale sunt, în concepția sa, aranjamentele sociale bazate pe libera afirmare a 'voinței de putere', pe recunoaşterea superiorității unor elite (a celor 'puternici'), a violenței drept 'normală' şi, implicit, legitimă:

> „Cît de ridicoli îmi par socialiştii cu optimismul lor prostesc legat de 'omul bun' care va apărea dintr-o dată atunci cînd 'ordinea' tradițională va fi desființată şi toate 'impulsurile naturale' vor fi slobode. Iar tabăra adversă este tot atît de ridicolă, pentru că nu admite legiferarea violenței, asprimea şi egoismul oricărei forme de autoritate. 'Eu şi cei ca mine' trebuie să conducă şi să rămînă în picioare: cel care strică este exclus sau nimicit' - iată sentimentul fundamental al oricărei legislații antice" (idem, § 755, p. 480).

Admirația lui Nietzsche față de aranjamentele sociale vechi, în care autoritatea se baza nu pe legitimitate, ci pe forță, egoism şi afirmarea deschisă a ambiției de a domina, ilustrează ruptura sa definitivă cu idealurile normative obişnuite: nu anumite norme 'pozitive', ci recunoaşterea directă a forței şi setei de supremație trebuie să constituie (în viziunea sa) fundamentul vieții politice. Iar acest lucru este valabil nu doar în relațiile politice interne, ci şi în relațiile internaționale: dorința de supremație şi ambiția de a cuceri ar trebui recunoscute ca drepturi legitime ale unor popoare aflate în ascensiune.

"Un popor şi-ar putea intitula tot atît de justificat nevoia sa de cucerire, setea lui de putere - fie cu ajutorul armelor, fie prin comerţ, circulaţie şi colonizare - un drept, eventual drept de creştere. O societate care respinge în mod definitiv, din *instinct*, războiul şi cucerirea este în declin: ea este coaptă pentru democraţie şi domnia spiritului meschin. . . " (idem, § 728, p. 466).

Ca şi în alte cazuri, şi în gîndirea lui Nietzsche se produce o trecere (greu de justificat) de la *descriptiv* la *normativ*. Punctul de plecare este totdeauna simpla descriere a ce se întîmplă (în natură, în societate) , dar concluziile, în măsura în care prezintă egoismul (setea de putere), supremaţia forţei şi agresivitatea drept 'normale' şi 'fireşti', poartă cu ele şi o conotaţie normativă: nu este deci vorba de o simplă percepţie 'realistă' asupra vieţii umane şi a relaţiilor politice, ci şi de o exaltare a 'valorilor negative', a ceea ce se opune idealurilor normative tradiţionale. Politicile extremiste de dreapta, totalitare, agresive (naţionaliste sau rasiste) şi antiliberale din secolul XX nu au omis să folosească ideile nietzscheene drept 'justificare' şi stindard ideologic.

Nietzsche ridiculiza idealurile normative tradiţionale: egalitatea, dreptatea, pacea. El sugera, bunăoară, că nedreptatea socială este efectul întîmplării (spre exemplu, a naşterii unora în condiţii nefavorabile, de mizerie), întîmplare de care nimeni nu este vinovat. Plecînd de aici, el acuza luptătorii pentru 'dreptate socială' de faptul că 'indignarea' lor justiţiară ascunde, în fond, instincte de răzbunare, ambiţia de a găsi 'vinovaţi' (adică ţapi ispăşitori) pentru răul şi suferinţa socială etc. Evident, o atare interpretare 'realistă' avea efectul de a *delegitima* lupta pentru dreptate socială; Nietzsche nu putea decît să sprijine o atare delegitimare, deoarece el era promotorul radical al unui regim politic antiegalitar, elitist şi 'aristocratic' (nu dominat însă de aristocraţia tradiţională, cu rădăcinile ei feudale, ci de o aristocraţie a 'celor puternici', sau a 'supraoamenilor').

/3. 1. 8/ Perspectivele 'realiste' asupra dreptăţii ajung însă la concluzii pesimiste privind şansele de realizare a idealurilor normative şi atunci cînd se situează în cadrul (neextremist, neradical) al gîndirii politice de tip democratic. Un exemplu în acest sens oferă demonstraţia lui Max Weber privind predestinarea la eşec a moralităţii în viaţa politică [1992]. Spre deosebire de Nietzsche, Weber nu este un adversar al sistemului democratic sau al politicii constituţionale, liberale, bazate pe activitatea partidelor. El nu este un elitar sau un adept al supremaţiei forţei. Cu toate acestea, analizînd 'logica internă' a acţiunii politice de partid din lumea modernă, Weber constată că idealurile normative (moralitate, dreptate) au şanse reduse de a se impune. Aceste idealuri nu pot fi realizate practic decît cu ajutorul aparatului de stat, care este un aparat de constrîngere; căci, conform concepţiei sale, "statul constituie, asemeni uniunilor politice care l-au precedat în istorie, un raport de *dominare* a oamenilor de către oameni, bazat pe instrumentul exercitării legitime (mai bine zis: considerate legitime) a constrîngerii" (Weber, [1992], p. 9). Ce se întîmplă, însă, atunci cînd se încearcă impunerea cu ajutorul statului a unor idealuri etice în societate?

"Cel care vrea să instaureze în lume dreptatea absolută cu forța are nevoie de aderenți, de un aparat uman. Membrilor acestui aparat trebuie să li se ofere perspectiva recompenselor interioare și exterioare necesare - răsplata cerească sau pămîntească - , altfel aparatul nu funcționează. Recompensele lăuntrice, în condițiile luptei de clasă moderne, sunt satisfacerea urii și a setei de răzbunare, în primul rînd a resentimentului și a nevoii pseudoetice de a avea dreptate, a nevoii de a-i calomnia și a-i declara eretici pe adversari. Iar recompensele exterioare sunt aventura, victoria, prada, puterea și profiturile materiale. Conducătorul, în succesul său, este în întregime dependent de funcționarea acestui aparat. El este așadar dependent de motivațiile aderenților săi, și nu de ale sale proprii, și pînă la urmă de posibilitatea ca aderenții săi - garda roșie, poliția secretă, agitatorii de care are nevoie - să-și capete *constant* recompensele. Ceea ce obține, în aceste condiții, nu depinde așadar de el, ci îi este prescris de motivațiile aderenților săi, motivații în mare parte josnice din punct de vedere etic. Acestea pot fi ținute în frîu numai atîta timp cît cel puțin o parte a tovarășilor lui - în nici un caz majoritatea, așa ceva nu s-a pomenit pe pămînt - sunt însuflețiți de o credință cinstită în el și în cauza lui. Dar nu numai că această credință, chiar dacă este subiectiv cinstită, este, în foarte multe cazuri, doar o 'legitimare' a setei de răzbunare, de putere, de pradă și de profit, [. . .] ci, mai cu seamă: tradiționalul *cotidian* urmează după revoluția entuziastă, eroul credinței și mai ales credința pălesc sau devin - o variantă și mai frecventă - părți componente ale frazelor convenționale preferate de fanfaronii și tehnicienii politicii. [. . .] Și, ca în cazul oricărui aparat condus de un șef, o condiție a succesului este acea aplatizare și mecanizare, acea proletarizare sufletească a aderenților, în interesul 'disciplinei'. De aceea, partizanii luptătorului pentru o credință, odată ajunși stăpîni, degenerează, de regulă foarte ușor, într-o tipică pătură de profitori. Cel care vrea să facă politică, și mai cu seamă cel care vrea să facă din politică profesia sa, trebuie să fie conștient de aceste paradoxuri etice și de ceea ce poate deveni el însuși sub presiunea lor. El intră, o repet, în cîrdășie cu forțele diabolice care pîndesc orice putere" (Weber, [1992], p. 51-52).

Interpretarea weberiană reprezintă o nouă lovitură dată normativismului în politică. Ea sugerează că nici în cadrul politicii de tip democratic (bazate pe competiția liberă între partide politice care își pun activitatea sub semnul unor programe și idealuri generoase) șansele de realizare a unor idealuri normative nu sunt apreciabile. Încă o dată, descrierea faptelor 'nude' ale politicii (a intereselor, motivațiilor, scopurilor efective, dar și a mecanismelor activității de partid) pare să submineze normativitatea. Politica se prezintă ca sferă a goanei după putere și după profit, nu ca sferă a valorilor, normelor și idealurilor.

/3. 1. 9/ Concepțiile discutate pînă acum își fundamentau orientarea anti-normativistă pe anumite idei privind natura umană, a relațiilor inter-umane sau a puterii. Există însă și un tip de 'realism' care se inspiră nu din specificul 'naturii umane', ci din cel al 'naturii politicului'. Inițiatorul acestui tip de abordare anti-

normativistă este autorul german Carl Schmitt, a cărui carieră controversată şi condamnabilă (după o perioadă în care a criticat fascismul german, el s-a raliat acestuia) nu a anulat totuşi interesul teoretic al unora dintre argumentele sale. Schmitt pleacă de la o idee enunţată sub diverse forme şi de gînditori ca Machiavelli, Hobbes, Spencer sau Nietzsche: ideea că "întreaga viaţă este o luptă, orice fiinţă umană fiind simbolic un combatant" ([1996], p. 33). De aceea, crede Schmitt, viaţa omenească nu poate fi înţeleasă fără a ţine cont de permanenta posibilitate a conflictelor şi a războiului (p. 32):

> "Războiul nu este nici ţelul, nici măcar conţinutul politicii. Dar, ca posibilitate totdeauna prezentă, este supoziţia dominantă ce determină într-un mod specific acţiunea şi gîndirea umană, creînd astfel un comportament politic specific" (Scmitt, [1996], p. 34).

Comportamentul politic este, în concepţia sa, caracterizat de existenţa unui antagonism intens; acesta poate avea un substrat economic, religios, moral sau de altă natură, însă el intră în sfera politicului îndată ce atinge un anumit prag de intensitate înaltă ([1996], p. 37-38). Indiciul că pragul a fost atins este pur şi simplu faptul că oamenii se grupează în tabere opuse ce se percep reciproc prin prisma distincţiei 'duşman-prieten'. Sfera politicului este deci tocmai sfera relaţiilor marcate de antiteza 'duşman-prieten'; oriunde oamenii se divizează conform acestei antiteze, avem de-a face cu fenomene politice. "Orice antiteză religioasă, morală, economică, etică sau de alt gen se transformă într-una politică dacă este îndeajuns de puternică pentru a-i grupa efectiv pe oameni în prieteni şi duşmani" (p. 38). Prin urmare, opoziţia 'duşman-prieten' este trăsătura distinctivă cea mai profundă a politicii. Aşa cum esteticul se axează pe distincţia 'frumos-urît' iar eticul pe distincţia 'bine-rău', politicul se axează pe distincţia 'duşman-prieten', care este la fel de ireductibilă la alte distincţii ca şi cele dintîi (p. 26).

> "Adversarul politic nu trebuie să fie neapărat rău din punct de vedere moral sau urît din punct de vedere estetic; el nu trebuie să apară neapărat ca un concurent economic, poate fi chiar avantajos să faci afaceri cu el. Dar el este totuşi 'altul', 'străinul'; şi este de ajuns pentru natura sa că el este, într-un mod anume, foarte intens, ceva diferit existenţial şi străin, astfel că în cazuri extreme conflictele cu el sunt posibile" (Schmitt, [1996], p. 27).

Schmitt crede, aşadar, că politicul este prin definiţie 'antagonicul' ("Politicul este cel mai intens şi mai extrem antagonism" – [1996], p. 29) iar conceptele politice sunt, toate, polemice (p. 30). Războiul (ca antagonism extrem) nu este, prin urmare, doar un semn al sălbăticiei primitive; pe măsură ce oamenii s-au civilizat, războaiele (chiar dacă mai puţin numeroase) au crescut în ferocitate (p. 35). Omniprezenţa războiului şi conflictului, sau a ameninţării lor, evidenţiază importanţa statului: statul este entitatea politică supremă şi 'decisivă', deoarece el stabileşte cine este 'inamicul' (intern sau extern) şi ia măsurile necesare împotriva lui, pentru asigurarea păcii (interne sau externe) - (p. 46). Este însă limpede că realitatea politică fundamentală nu

este norma (legea, regula), ci statul (autoritatea) şi activitatea sa de contracarare a 'duşmanului': căci

> "A asigura liniştea, siguranţa şi ordinea, stabilind astfel situaţia normală, este o condiţie premergătoare pentru validitatea normelor. Orice normă presupune o situaţie normală, şi nici o normă nu poate fi validă într-o situaţie complet anormală" (Schmitt, [1996], p. 46).

Normativitatea este aşadar ceva secundar în politică; primordial şi prioritar este riscul de conflict şi opoziţia 'duşman-prieten'. Faptul permanent este opoziţia (de interese, ţeluri) iar apelul la norme (la moralitate) este doar o armă folosită în luptă:

> "Există totdeauna grupuri umane concrete care se luptă cu alte grupuri umane concrete în numele dreptăţii, umanităţii, ordinii şi păcii. Cînd se aude reproşul de imoralitate sau cinism, spectatorul fenomenelor politice poate totdeauna recunoaşte în asemenea reproşuri o armă politică folosită în lupta reală" (Schmitt, [1996], p. 67).

Carl Schmitt nu ne lasă nici măcar o fărîmă de speranţă în legătură cu rolul normativităţii în politică (este însă de avut în vedere că el se referă la practica politică, nu la modelele de politică discutate în etică). Chiar şi cele mai respectate principii normative, spre exemplu, *rule of law* (supremaţia legii sau domnia legii), nu sunt decît forme de apărare a anumitor interese ale unor grupuri:

> "domnia legii nu înseamnă altceva decît legitimarea unui anumit *status quo*, a cărui menţinere interesează îndeosebi pe aceia ale căror avantaje politice sau economice s-ar stabiliza prin această lege" (Schmitt, [1996], p. 66).

Nu există, prin urmare, legislaţie neutră şi apolitică, aşa cum susţine liberalismul (p. 69); totul este marcat de opoziţia 'duşman-prieten', care este inevitabilă în politică. Aşa cum etica nu poate renunţa la ideea de 'rău', nici teologia la ideea de 'păcat' (o astfel de renunţare ar face superfluă etica sau teologia), politica nu poate renunţa la distincţia 'duşman-prieten' (p. 64). Ţine deci de însăşi natura politicului ca opoziţia 'duşman-prieten' să fie păstrată, riscul de conflict să fie postulat şi un anumit pesimism să existe permanent; un optimism care ar elimina aceste elemente 'negative' ('duşmănia', 'conflictul', 'războiul') ar face politica superfluă (p. 64-65). Pesimismul nu este o simplă înclinaţie personală; el decurge din recunoaşterea obiectivă a riscurilor (de conflict), care i-a caracterizat şi pe gînditori ca Machiavelli sau Hobbes – pesimismul acestora era, de fapt, un realism (p. 65). Dar mulţi oameni nu pot suporta acest realism; ei preferă să se autoiluzioneze cu ideea 'liniştii netulburate' şi să respingă pesimismul (idem).

Concepţia lui Schmitt este departe de a întruni aprobarea politologilor; ea constituie însă poate cea mai puternică provocare contemporană la adresa viziunilor normativiste. Acestea pleacă de la premisa că existenţa şi respectarea normelor liber-consimţite (legi, reguli, prescripţii) reprezintă baza societăţii şi a relaţiilor politice;

absența normelor, încălcarea lor, conflictele ireductibile apar drept 'anormale', 'temporare' și 'remediabile'. Spiritul modern (mai ales cel liberal) crede în posibilitatea unei ordini normative neutre, general avantajoase, stabile. Ideile lui Schmitt pun sub semnul întrebării aceste convingeri, iar ele sunt cu atît mai neliniștitoare cu cît de multe ori replica ce li se dă constă într-o simplă trecere sub tăcere. Tensiunile sociale interne și tensiunile politice internaționale arată că civilizația modernă este departe de a fi ajuns la stadiul paradisiac al unei 'liniști netulburate' bazate pe consens asupra normelor călăuzitoare și a idealurilor normative. Întrebarea care se pune este dacă aceste tensiuni și conflicte constituie simple *excepții* de la regulă sau simple *abateri* de la modelele etice de viață publică (așa cum afirmă 'normativismul politic') sau mai curînd *regula* (așa sugerează 'realismul politic' și 'naturalismul'). Dezbaterea pe această temă continuă, iar un răspuns direct și univoc nu pare probabil.

Cu toate acestea, este important de semnalat un aspect decisiv pentru problematica eticii politice: *caracterul indispensabil al eticii*. Indiferent care dintre teoriile de mai sus se bucură de adeziunea cuiva, luarea în considerare și în calcul a aspectului etic al fenomenelor politice este indispensabilă și de neocolit. Extrem de relevant, în acest sens, este faptul următor: chiar și adversarii declarați ai abordării etice a politicii se simt obligați *să justifice* în termeni normativi abandonarea punctului de vedere moral în analiza fenomenelor politice. «Naturaliștii», «realiștii», «cinicii», de la Machiavelli și Hobbes la Nietzsche, Spencer sau Carl Schmitt, se simt ei înșiși sub constrîngerea de a justifica absența eticii din practica politică. Fie că justificarea în cauză are substrat mai curînd tehnic (ca la Machiavelli sau, într-o anumită măsură, Schmitt), fie un substrat filosofic (la Hobbes sau Nietzsche), suspendarea analizei etice se află ea însăși sub imperativul cerinței de a da seama de raționalitatea și întemeierea ei. Acest lucru indică și concluzia acestei analize: chiar atunci cînd factorul etic pare absent din peisajul practicii politice, el rămîne relevant pentru înțelegerea și evaluarea acesteia, iar absența sa necesită explicații. În acest sens, elementul moral este indispensabil chiar și în politică. Dacă chiar și adversarii eticii se simt obligați să valideze etic propriile lor opțiuni, cel puțin prin aceea că găsesc anumite justificări raționale pentru a ignora aspectele etice, înseamnă că acestea sunt inevitabil de abordat. Exemplele abundă: se caută scuze pentru ignorarea principiilor eticii în lupta dintre partide (sau lupta dintre «dușman» și «prieten»); în viața internațională («criza fără precedent», «pericolul maxim» sau «răul comis de dușmani» sunt evocate pentru a justifica abolirea restricțiilor etice) șamd. Numai în lumina acestora abolirea normelor eticii apare posibilă. Aceasta înseamnă că etica nu poate fi de fapt abolită, ci doar temporar pusă în paranteză pe temeiuri de forță majoră (iar acestea fac obiectul justificării respective).

Chiar dacă pot face obiectul unei mode (uneori influente), teoriile care țintesc la anihilarea eticii politice nu reușesc niciodată să se impună definitiv. Instinctele noastre morale sunt prea puternice pentru a fi complet și definitiv amuțite. Pot exista, au fost și vor mai fi, eclipse ale acțiunii moralei în politică și societate. Dar pe termen lung etica este imposibil de eliminat din viața publică. Din acest punct de vedere, ea

are o situație similară cu dreptul. În ciuda omniprezenței încălcărilor legii, este de neconceput ca o societate să existe fără justiție și fără norme juridice. Nu altfel stau lucrurile cu morala. Abaterile de la normele morale nu sunt pe cale de dispariție, dar nici instinctele morale, sentimentul obligațiilor morale și normele eticii nu pot dispărea.

/3. 2/ Domeniile și dificultățile principiale specifice eticii politice

/3. 2. 1/ Toate problemele eticii economice și sociale țin, într-un fel, de etica politică, deoarece toate aceste probleme au tangențe esențiale cu, și depind de, politicile publice și legislative ale unui stat. Dar anumite probleme etice legate mai direct de politicieni, decizii politice și viața politică sunt grupate frecvent sub numele de 'etică politică', în acest caz termenul avînd o sferă mai îngustă de cuprindere.

- Etica raporturilor autoritate (stat) – cetățean
- Etica politicilor publice
- Etica funcției publice (în politică)
- Etica relațiilor internaționale

Etica raporturilor autoritate (stat) – cetățean constituie partea teoretică fundamentală a eticii politice; de răspunsurile avansate aici depind, în cea mai mare măsură, răspunsurile și rezolvările din etica politicilor publice și din etica funcției publice. Întrebările acestui domeniu fundamental sunt multiple, dar prima și cea mai importantă dintre ele este chiar aceasta: ce raport există, și, mai ales, ce raport trebuie să existe între autoritate și cetățean? În societățile tradiționale și în regimurile dictatoriale sau măcar etatiste, cetățeanul este *supus*, iar statul este *stăpînul său;* în regimul democratic, dimpotrivă, statul e în slujba cetățenilor: „the government is not the *ruler*, but the servant or *agent* of the citizens" (Rand [1986], p. 257).

Întrucît omul modern respinge aservirea și subordonarea individului față de instituții sau colectivități, ideea de mai sus este rareori contestată. Dar *cum anume* trebuie statul să își slujească cetățenii? Aici părerile și concepțiile avansate în ultimele două secole au fost, și au rămas, extrem de diferite iar dezbaterile continuă să fie aprinse (despre principalele controverse va fi vorba mai jos, în paragrafele dedicate controversei *Right-Good* și argumentelor pro-contra politicilor asistențiale).

Între autoritate (stat, guvernare) și cetățean există un întreg sistem de datorii și drepturi reciproce: ce anume are dreptul să ceară cetățeanul de la stat? să îi fie asigurate drepturile (rights) sau să i se asigure Binele (good)? De aici, apare disputa *Right-Good*, de care va fi vorba mai jos. Dar care sunt drepturile opuse? Ce anume îi poate cere statul cetățeanului? O anumită loialitate, desigur – dar pînă unde merge datoria loialității individului față de stat? Ce costuri trebuie plătite de stat pentru

servirea cetățenilor şi ce costuri trebuie plătite de cetățean statului? Cine trebuie să-şi asume sacrificiile, atunci cînd acestea sunt inevitabile, cum este, de exemplu, cazul unei perioade de criză economică? Asemenea întrebări au provocat totdeauna mari dispute. În timpul gravei crize economice din anii 1929-1933, aceste dispute au atins paroxismul în România. Mulți comentatori, dintre care unii imparțiali, au denunțat felul în care guvernele vremii (de exemplu, guvernul Iorga-Argetoianu) au distribuit costurile crizei, favorizînd fără scrupule pe unii bancheri, pe unii mari investitori, camarila regală şi pe rege însuşi, în condițiile în care greul costurilor a căzut pe spatele micilor salariați. Nicolae Iorga a fost sever judecat pentru cruzimea cu care, în fața lamentărilor cadrelor didactice (neplătite la timp, şi care se plîngeau că nu mai au ce mînca), a replicat: «Aruncați-vă în mare!». Argetoianu a fost condamnat moral pentru că a transferat greutatea crizei mai ales asupra salariaților, deşi aceştia aveau o situație financiară mai proastă decît cea a angajatorilor. Iată cum comenta un înalt funcționar francez, aflat în anii respectivi în misiune în România, politica lui Argetoianu în perioada de criză (1931, sub domnia lui Carol al II-lea):

> „Puține experiențe ministeriale au lăsat o amintire mai jalnică decît cea a cabinetului Iorga-Argetoianu. [. . .] Încasările fiscale erau însă chiar mai slabe decît în 1930. Argetoianu ar fi putut pretinde strîngerea corectă a impozitelor, reprimarea evaziunilor fiscale şi pedepsirea fraudelor comise de perceptori, ar fi putut stăvili risipirea banului public şi cheltuielile nebuneşti întreprinse de suveran pentru construirea şi amenajarea palatelor sale sau pentru alte scopuri la fel de discutabile. Dar el nu a căutat să depăşească dificultățile de trezorerie decît reducînd lefurile slujbaşilor statului şi aplicînd «curbele de sacrificiu». Să nu-şi fi dat seama că, diminuînd salarii gata vlăguite, îi împingea pe funcționari să-şi procure venituri ilicite şi nu făcea decît să generalizeze corupția?
> Pentru a-i procura armatei fonduri pe care fiscalitatea nu i le putea oferi, Argetoianu a introdus un timbru de aviație, ce trebuia pus pe toate scrisorile. Veniturile realizate de pe urma acestui timbru – e vorba de sute de milioane de lei – aveau să fie extrabugetare. Ele au fost puse la dispoziția prințului Nicolae [fratele regelui Carol - nota mea], inspectorul general al aviației, dar se pare că aviația românească nu a prea beneficiat de ele. [. . .] În semestrul al II-lea al anului 1931, cîteva bănci de rangul doi au fost nevoite să-şi suspende plățile. Banca Națională le-a lăsat în voia sorții. Nu s-a petrecut însă acelaşi lucru atunci cînd s-a prăbuşit unul dintre cele mai mari aşezăminte de credit din București [autorul se referă la «Banca Marmorosch Blank, condusă de Aristide Blank, membru al camarilei regale» - nota lui Valer Moga, îngrijitorul cărții din care provine citatul] – căderea ar fi trebuit să ducă la urmărirea în justiție pentru bancrută a conducătorilor săi. Dar, cum această bancă îl sprijinise cu larghețe pe Carol în cursul exilului său, Banca Națională a fost nevoită, la insistențele Palatului să opereze în favoarea ei un scont în valoare de 2 miliarde de lei pentru un portofoliu fără valoare. Operațiunea – care punea în pericol stabilitatea monetară – nu a reuşit să salveze banca, dar i-a permis cel puțin să-i despăgubească pe cei mai mari depunători. Apoi ghişeele s-au închis, pecetluind ruina micilor depunători" (Henri Prost *Destinul României*, [2006], p. 98-99).

Întrebarea privind corectitudinea morală a distribuirii costurilor sociale poate dobîndi accente şi mai dramatice, atunci cînd costurile sunt foarte mari: de exemplu, cine trebuie să facă marile sacrificii pe timp de război? iar după un război pierdut, cînd trebuie plătite imense despăgubiri, cine răspunde anume răspunde de ele? Multe alte întrebări importante vizează raporturile dintre stat şi locuitorii săi. Există un contract între autorităţi şi cetăţean, un contract care să specifice toate aceste obligaţii reciproce? Iar dacă da, ce anume poate face o persoană, atunci cînd chiar autorităţile îşi încalcă obligaţiile stipulate? Una dintre soluţiile propuse a fost *nesupunerea civilă* (refuzul persoanelor de a-şi îndeplini anumite obligaţii oficiale, de exemplu, cele financiare, pe temeiul incorectitudinii lor); dar cît de departe poate merge atitudinea de nesupunere?

Dintre domeniile concrete şi aplicative, etica politicilor publice este probabil cel mai important capitol al eticii politice şi sociale. În orice stat democratic, politicile publice sunt menite să servească anumite interese sociale sau colective, să asigure binele public. Dar ce înseamnă «Bine public»? Cum trebuie realizat acest lucru? Care este interesul public prioritar? Care este ierarhia ideală a intereselor pe care trebuie să le satisfacă politicile publice? Şi, odată stabilită această ierarhie (dacă ea se poate stabili), cum trebuie alocate resursele în vederea satisfacerii tuturor nevoilor? Ce costuri merită să fie plătite pentru satisfacerea intereselor şi nevoilor existente?

/3. 2. 2/

Aceste întrebări sunt deosebit de dificile, pentru că

- persoane diferite şi mai ales grupuri diferite (după cum şi partide diferite) au opinii foarte diferite despre ce anume este prioritar, despre ce înseamnă interesul public, despre ierarhia de priorităţi publice, despre ce poate şi ce trebuie să facă statul etc.
- nevoile publice, interesele publice, priorităţile sunt totdeauna judecate din punctul de vedere al mai multor criterii (urgenţa nevoilor, amploarea socială a nevoilor, speranţele de satisfacere a lor, resursele existente, eficienţa cheltuirii acestora, consecinţele acţiunii, efectele colaterale etc.), iar combinarea sau agregarea lor este dificilă, şi uneori chiar imposibilă
- valorile la care aderă oamenii şi scopurile urmărite de ei sunt diverse, deseori incompatibile, ceea ce creează uneori dificultăţi de decizie (privind alocarea resurselor) practic insurmontabile

Un exemplu poate ilustra felul cum o anume politică publică este judecată etic diferit de grupuri diferite.

Recent, în SUA, s-a constatat o reacţie puternică împotriva ajutorului de stat pentru mamele lipsite de un loc de muncă; acestea şi familiile lor cred că situaţia lor defavorizată (şomajul) justifică ajutorul social ('întrucît nu avem de lucru, este drept ca statul să ne ofere ajutor'); mamele care lucrează însă, şi care

fac sacrificii deosebite pentru a putea face față sarcinilor și de la serviciu, și din familie, cred că acest ajutor nu este justificat («după ce că stau acasă și se pot ocupa în liniște de familie, fiind din acest punct de vedere favorizate, să mai primească și ajutor financiar?»). Mamele șomere se consideră defavorizate (financiar), cele angajate se consideră și ele defavorizate (din punctul de vedere al efortului și sacrificiilor făcute). Ca atare, fiecare din părți se poate considera 'trădată' de stat: mamele șomere dacă nu sunt ajutate financiar, mamele angajate dacă acestea sunt ajutate. Conform interpretării liberale, statul va fi obligat să fie nedrept: fie cu mamele șomere (anulînd ajutorul), fie cu cele care lucrează (menținînd ajutorul pentru cele dintîi); el nu poate satisface ambele categorii de interese sau ambele idei de dreptate. Penuria de resurse împiedică satisfacerea tuturor doleanțelor, astfel că guvernarea trebuie să decidă cine anume trebuie ajutat. Există vreo cale de a stabili obiectiv acest lucru? Dworkin a propus un *test al invidiei* (envy test), care spune că dacă A îl invidiază pe B, fiind dispus să schimbe propria sa poziție cu cea a lui B, în timp ce B nu este dispus să își schimbe poziția cu A, înseamnă că situația lui A este mai rea decît a lui B. Se poate însă aplica acest test aici? După toate probabilitățile nu, deoarece femeile în cauză sunt legate de poziția lor prin nenumărate legături (de familie, carieră, planuri de viață), și deci nu pot concepe asemenea rocade – nu neapărat pentru că situația în care se află ar fi mai bună decît a celorlalte, ci pentru că opțiunile făcute și istoria personală le împiedică să își schimbe poziția în viață și chiar să conceapă o atare schimbare (compararea pozițiilor este *situațională*, cum spune Sen [1988], p. 35). Așadar, poate rămîne practic nedecisă chestiunea privitoare la prioritatea unui grup la asistența de stat.

Dificultăți de acest fel, extrem de frecvente în viața politică modernă, pot genera o criză a încrederii în politică: orice parte a electoratului care consideră că este 'trădată' prin politica dusă de stat va manifesta neîncredere în politică și politicieni. Se va repune astfel problema reprezentativității: *sunt politicienii aleși într-adevăr reprezentanții intereselor celor care i-au votat?* Promovează ei oare interesele acestora sau pe ale altor oameni (sau pe cele ale unei părți din electorat) sau promovează doar ideea lor proprie (sau ideea dominantă) de 'dreptate socială'? Iau ei deciziile cele mai potrivite (mai 'juste')?

Pe de o parte, este foarte limpede că deseori politicienii urmăresc în mod deliberat și subiectiv (egoist) interese personale sau speciale, nu interesele publice. Dar nu ne putem opri la constatarea fenomenului și la condamnarea morală a persoanelor implicate. Există aspecte mai adînci aici. Raționalitatea acțiunii de grup este o chestiune mult mai complicată, mai spinoasă, decît raționalitatea acțiunii individuale. În această sferă, se pune în primul rînd problema distribuirii beneficiilor și a costurilor între membrii societății și ai grupurilor, ai organizațiilor (iar politicienii și birocrații, adică funcționarii publici, alcătuiesc și ei grupuri cu interese specifice!).

Este normal și rațional ca orice grup să urmărească maximizarea propriilor

beneficii (dacă nu mizează pe acest lucru, are puține stimulente să acționeze) dar ideal este ca prin obiectivele urmărite de un grup

- să se obțină bunuri publice (beneficii pentru toți)
- sau să se amelioreze și beneficiile altor grupuri
- sau, cel puțin, să nu se reducă beneficiile altor grupuri (mai ales dacă sunt mai mari decît grupul care își ameliorează beneficiile).

/3. 2. 3/ Problema grupurilor de interese

Adesea, însă, grupuri mici, active și coezive reușesc să-și amelioreze beneficiile sau să-și micșoreze costurile cu ajutorul politicilor publice, în condiții care măresc costurile altor grupuri sau le micșorează beneficiile, ori în condiții în care nu se obține nici un bun public. În asemenea cazuri, beneficiile se acumulează în mâinile unor grupuri mici, iar costurile aferente sunt plătite de alte grupuri (de regulă mult mai mari) care nu obțin nici un fel de beneficii. Exemplele sunt numeroase: investiții publice care îmbogățesc pe furnizor dar nu aduc beneficii suficiente (în raport cu costurile), etc.

Aceste grupuri mici care beneficiază de politicile publice în interes propriu și pe socoteala altora sunt *grupuri de interese ascunse* sau *de interese speciale*. Acțiunea lor poate ajunge atît de amplă și de profundă în unele guvernări, încît se vorbește despre *state captive*: statele devin captivele grupurilor de interese. Forța acestor grupuri are multiple explicații, între altele: coeziunea (vezi și /3. 3. 2. 8/, cercetările asupra logicii acțiunii colective), șansa de a obține rezultate foarte bune (ceea ce oferă stimulente excepționale pentru membrii lor și îi mobilizează), slăbiciunea și coruptibilitatea instituțiilor publice etc.

Problema apare și în societate ca întreg, și în interiorul unui grup anume. Nici costurile, nici beneficiile unei acțiuni de grup nu se distribuie de regulă uniform: o parte a grupului poate plăti mai mult din costurile necesare, alta mai puțin sau deloc; și o parte poate culege mare parte din beneficii, în timp ce alta obține puțin sau deloc din ele. În plus, este totdeauna posibil ca beneficiile să meargă la unii dintre membri, iar costurile să fie plătite de alții. Tocmai aici apare chestiunea *intereselor speciale*.

> „O chestiune de interes special este un program sau o politică din care un număr mic de oameni vor obține individual câștiguri *mari*, pe socoteala unui mult mai mare număr de persoane care suferă individual pierderi *mici*. Micul grup al beneficiarilor potențiali va fi bine informat și foarte activ în discutarea chestiunii, presând politicienii să aprobe programul. Cei foarte numeroși care au de înfruntat pierderile foarte mici nu vor fi în general bine informați și vor avea o atitudine de indiferență; pentru ei, nu se pune în joc nimic important. Politicienii știu că în mod clar vor pierde sprijinul micului grup cu interese speciale care sprijină programul, dacă vor vota contra lui. Dar ei *nu* vor pierde

sprijinul grupului mare de votanți neinformați care îi vor evalua în funcție de alte chestiuni în care ei au interese mai mari. Mai mult, înclinația politicienilor de a sprijini legislația favorabilă intereselor speciale este amplificată de faptul că asemenea grupuri sunt adesea mult mai dispuse să contribuie la finanțarea campaniilor electorale ale politicienilor «cu atitudine justă». Rezultatul va fi că politicianul va sprijini un program de interes special, chiar dacă acesta nu este dezirabil din punct de vedere social" (McConnell şi Brue, [1996], p. 623).

Pe de altă parte, există problema că beneficiile şi costurile nu apar simultan şi nici la fel de evident. Este problema numită uneori *„beneficii clare, costuri ascunse"*:

„Întrucît deținătorii de funcții politice trebuie să solicite sprijinul votanților la fiecare cîțiva ani, politicienii favorizează pe de o parte programe care au beneficii imediate şi bine diferențiate, pe de alta programe cu costuri vagi, greu de identificat, sau cu costuri amânate. În mod convers, politicienii vor privi cu ostilitate programele ce au costuri imediate şi uşor identificabile precum şi programele cu beneficii ulterioare difuze şi vagi" (McConnell şi Brue, [1996], p. 623)

În cazul discutat mai sus, politicienii iau decizii discutabile, deoarece acordă prioritate obținerii voturilor electoratului, nu rezolvării problemelor. Se poate deci spune că, în asemenea cazuri, ei îşi încalcă deontologia profesională, care le cere să acționeze în vederea satisfacerii intereselor publice, nu în aceea a satisfacerii intereelor lor. O mai bună conduită etică din partea lor ar putea rezolva problema. Dar aceasta nu înseamnă că toate dificultățile stabilirii Binelui public provin din cauze «subiective», din egoismul şi imoralitatea politicienilor.

Parțial, aceste dificultăți sunt generate de cauze obiective. Dintre cele mai importante surse obiective ale dificultăților trebuie amintite limitele agregării preferințelor.

/3. 2. 4/ Limitele agregării preferințelor

Mult timp s-a presupus că nu există asemenea limite: că se poate oricînd deduce o preferință globală corespunzătoare (adecvată, rațională, necontradictorie) din preferințele individuale sau din preferințele de grup diverse; sau că se poate stabili o ierarhie globală optimă (a preferințelor, a soluțiilor dorite) plecîndu-se de la diversele ierarhii particulare (ale persoanelor sau grupurilor). Încă de acum două secole, Condorcet a descoperit însă paradoxul care azi îi poartă numele şi care arată că, în anumite cazuri, regula majorității (ca metodă simplă de agregare a preferințelor) duce la rezultate finale opuse unora dintre opțiunile individuale inițiale, la rezultate contradictorii.

Spre exemplu: presupunem existența unor alegeri în care 21 de alegători au de

optat între 3 candidaţi, A, B şi C; şi existenţa următoarelor opţiuni:
- 2 alegători preferă varianta (ierarhia) A B C
- 6 alegători preferă varianta (ierarhia) A C B
- 2 alegători preferă varianta (ierarhia) B A C
- 5 alegători preferă varianta (ierarhia) B C A
- 2 alegători preferă varianta (ierarhia) C A B
- 4 alegători preferă varianta (ierarhia) C B A

Conform regulei majorităţii simple, A este preferat de 8 alegători, B de 7 şi C de 6. Deci, A ar fi cîştigător şi C pe ultimul loc. Dar, privind în detaliu, constatăm că doar 10 preferă pe A lui B, în timp ce B este preferat lui A de 11 ori. Deci nu A, ci B ar fi preferat. Mai mult, A este preferat lui C de 10 alegători, pe cînd C lui A de 11. Deci, nu A trebuie să cîştige! (Păun [1983], p. 27).

Paradoxul reapare şi dacă se iau în calcul ierarhii, şi nu doar simplul număr de voturi. Spre exemplu (Dahl, [1966] p. 42):

Fie 3 grupuri egale de alegători, A, B, C şi trei candidaţi: x, y, z (Atenţie! aici A, B, C sunt grupuri de alegători, nu candidaţi ca mai sus; candidaţii sunt x, y, z).
Să presupunem că
A preferă x lui y, y lui z şi x lui z
B preferă y lui z, z lui x şi y lui x
C preferă z lui x, x lui y şi z lui y
(deci tranzitivitatea este respectată de fiecare grup în parte, în opţiunile sale).
DAR, cum A şi B împreună reprezintă 2/3 din alegători, şi ei preferă y lui z, ar trebui ca y să cîştige faţă de z. Cum însă A şi C preferă x lui y, x trebuie să cîştige faţă de y. Iar B şi C preferă z lui x, deci z trebuie să cîştige faţă de x. OR, conform tranzitivităţii, x este preferat lui y (A şi C), y este preferat lui z (A şi B), şi deci x ar trebui preferat lui z; însă, conform B şi C, z este preferat lui x! Paradox.

Acest paradox nu este o simplă excepţie minoră, şi nu se aplică doar la procedurile de votare. De fapt, este vorba de o problemă principială, de o dificultate generală a combinării corecte, obiective, a unor ierarhizări diferite ale preferinţelor umane. Laureatul premiului Nobel, Kenneth J. Arrow a demonstrat o teoremă care afirmă că există limite în orice metodologie complexă de agregare a ierarhiilor (deci de stabilire a unei ierarhii sau preferinţe finale şi globale plecînd de la mai multe ierarhii sau preferinţe iniţiale şi parţiale).

/3. 2. 5/ Teorema lui Arrow

Dacă sunt satisfăcute condiţiile:
1. avem cel puţin 3 elemente de ierarhizat şi cel puţin 2 criterii de ierarhizare (condiţie pentru ca problema să nu fie banală)

2. dacă A este preferat lui B în toate ierarhiile inițiale, A este înaintea lui B şi în cea finală (Pareto-optimalitate)
3. ierarhizarea finală a oricare 2 elemente depinde numai de ordinea lor în ierarhizările inițiale (independență)
4. ierarhizarea finală a oricăror 2 elemente nu este impusă dinainte (suveranitate)
5. ierarhia finală nu trebuie să fie identică cu una fixată dinainte (nu există 'dictatură')

atunci *orice metodă care satisface 1-4 nu mai satisface 5.* (Păun, [1983], p. 30-32).

Teorema nu arată deloc că nu s-ar putea face niciodată ierarhizări raționale (corecte din punctul de vedere al datelor inițiale), ci numai că în anumite cazuri asemenea ierarhizări nu sunt posibile. Concluzia este că *nu totdeauna se pot agrega corect (rațional) preferințe parțiale (ierarhii preferate de unele părți participante) în ierarhii globale (finale).*

De exemplu,
un agent rațional care dorește să își cumpere un automobil poate face N ierarhii diferite după un set *n* de criterii diferite, cum ar fi:

1. preț
2. putere motor
3. viteză
4. confort
5. siguranță a pasagerilor
6. design
7. fiabilitate
8. costuri de întreținere
9. consum carburant
10. tip de carburant
11. volum interior habitaclu (spațiu pasageri)
12. dotări speciale (GPS, şi aşa mai departe)
13. volum portbagaj
14. prestigiul mărcii
15. . .

n

Numărul de automobile între care se poate alege este desigur foarte mare, aşadar aici se aplică perfect teorema lui Arrow şi toate variantele ei (teoreme de limitare a agregării). Drept rezultat, nu va exista nici un algoritm de alegere rațională coerentă, şi singurele soluții vor fi
sau

a) neglijarea unor criterii şi a ierarhizările corespunzătoare, sau
b) privilegierea unor criterii (acordarea de importanță decisivă unor ierarhii), într-o manieră care să excludă alternativele

BCU ALEXANDRU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

La o asemenea soluție nu se poate deci ajunge decît fie arbitrar (privilegiind arbitrar anumite ierarhii), fie prin sacrificii (ignorarea unor ierarhii, sau renunțarea la unele criterii de evaluare). În ambele cazuri, se produc pierderi de informație (anumite informații relevante nu mai sunt luate în calcul). Aşadar, în orice articulare şi în orice calcul rațional se pierde informație (Thomas Sowell). Concret, pierderea de informație se poate concretiza în faptul că preferințele unor grupuri sociale (ale unor cetățeni, care optează pentru anumite ierarhii) sunt ignorate. Dar, în acest caz, mai este vorba de Binele public? Mai poate politicianul pretinde că reprezintă interesele tuturor cetățenilor? Mai poate fi el considerat imparțial, neutru şi corect?

Mai ales în viața socială, unde sunt relevanți foarte mulți indicatori (criterii de evaluare), deci evaluările sunt totdeauna complexe, aceste pierderi de informație sunt inevitabile, ceea ce îi împinge pe unii comentatori să afirme că aici pur şi simplu „nu se pot face *comparări* realiste, relevante" (Păun, [1983], p. 47).

Acest lucru este valabil şi în ceea ce priveşte factorul cheie al vieții umane în societate, şi anume *calitatea vieții*. După unele păreri,

> „Deoarece calitatea vieții este o entitate supra-multidimensională, rezultă că nu putem face ierarhii după nivelul de calitate a vieții" (Păun, [1983], p. 47).

O asemenea concluzie, dacă este corectă, are consecințe devastatoare pentru practica politică modernă, deoarece ea semnalează că nu putem compara obiectiv situațiile diferitelor grupuri (din punctul de vedere al calității vieții lor) şi, deci, nu putem defini prioritățile: ce probleme trebuie rezolvate cu precădere, ce grupuri trebuie ajutate prioritar, cine să aibe întîietate în materie de asistență de stat etc.

Totuşi, numeroşi autori au contestat faptul că în cele din urmă consecințele limitării agregabilității preferințelor ar fi atît de dramatice. S-au indicat strategii de decizie ce ocolesc dificultățile dovedite de teorema lui Arrow (cel puțin în anumite cazuri), s-a contestat faptul că supozițiile acesteia sunt adecvate (în multe cazuri, ele sunt mult prea tari) etc.

Limitele agregării preferințelor nu arată deci că nu s-ar putea niciodată face evaluări raționale, ierarhizări adecvate sau comparații utile, ci doar că toate acestea sunt dificil de făcut, în multe situații, iar în altele chiar imposibil. Nu există un algoritm (adică o tehnică finită, obiectivă, universal validă) de a compara pe baza a mai multe criterii nevoi, interese, priorități, produse, decizii sau politici. Ca atare, în multe cazuri, rămîne la latitudinea aprecierii mai mult sau mai puțin subiective a politicianului care sunt prioritățile, care este interesul public principal, care sunt nevoile cele mai presante etc. Se poate totdeauna argumenta în favoarea unor agregări (sau ierarhii finale), după cum se poate argumenta şi împotriva lor. Metodă certă şi neutră, universală, de a decide între variante nu există.

Un exemplu cunoscut (James Fishkin) poate ilustra dificultatea definirii

optimului social. Să presupunem că există patru grupe de cetățeni care au viziuni diferite despre Binele public sau despre strategia prioritară pentru asigurarea lui. Grupa 1 crede că e nevoie de *maximizarea bunăstării tuturor*; grupa 2 crede că e nevoie de *creşterea bunăstării celui mai mare număr* posibil de membri ai societății; grupa 3 crede că e nevoie de *ameliorarea poziției relative* a celor mai puțin înstăriți; iar grupa 4 crede că este nevoie de *îmbunătățirea poziției absolute* (a venitului calculat în termeni absoluți, nu relativi) a celor mai puțin înstăriți. Analiza a demonstrat că, în anumite condiții bine definite şi rezonabile, cele patru opțiuni nu sunt simultan realizabile: orice politică publică menită să le satisfacă pe unele, le va lăsa nesatisfăcute pe altele (Dahl, [2002], p. 394). De aici, o serie de concluzii pesimiste cu privire la posibilitatea ca politicile publice să poată porni de la, sau crea, un consens cu privire la Binele public.

/3. 2. 6/ Dezbaterea ca metodă de căutare a consensului

Pe de altă parte, aşa cum au argumentat o serie de teoreticieni în a doua jumătate a secolului XX (în continuarea unor idei sugerate încă de J. S. Mill), într-o societate democratică recunoaşterea Binelui public, a optimului necesar şi a priorităților momentului poate fi rezultatul unui proces de *deliberare şi dezbatere publică*, nu neapărat al aplicării unui algoritm de calcul. Dezbaterea publică poate – se afirmă – realiza ceea ce nici un algoritm de agregare a preferințelor nu reuşeşte: atingerea unui consens.

> „Procesul de luptă şi discuție dintre membrii unui grup nu duce pur şi simplu la faptul că fiecare îşi alege scopul lui sau scopul ei personal. Un asemenea proces nu ar fi necesar pentru aceasta. Este vorba de un proces care face să fie clar ceea ce vrem *noi*, şi deci conduce la solidaritate. Dar ce caracteristici are un scop pe care fiecare îl vrea pentru toți? Pentru a răspunde la asta, trebuie să adaug, pe de altă parte, că acel lucru la care se țintește este o trăsătură a grupului, nu un bun imediat pentru indivizi. Ceea ce dorim este o societate educată, o societate cu un mediu care poate fi conservat, o societate cu o presă independentă şi aşa mai departe. Aceste trăsături sociale, dacă sunt dorite de fiecare pentru toți, sunt ceea ce numim bunuri publice. Obținerea acestor bunuri impune ca societatea să fie înzestrată cu capacitatea de a furniza cetățenilor anumite bunuri individuale. Astfel, putem ajunge la o societate sănătoasă, ca bun public, numai dacă există un sistem de asistență medicală care înzestrează societatea cu posibilitatea de a furniza asistență medicală indivizilor" - (Fisk, [2000], p. 43).

Evident însă, un asemenea proces presupune *bunacredință* şi *bunăvoința* participanților (dacă anumite grupuri nu urmăresc decît interese speciale, şansele de acord asupra Binelui public tind spre zero). Aici, ne confruntăm din nou cu dilema: sunt membrii societății corecți şi solidari (participînd fără egoism exacerbat şi rea voință la dezbaterea publică) sau sunt absolut individualişti şi ostili unii altora (astfel

că dezbaterile se transformă într-un cîmp de luptă fără scrupule morale)? Se poate spera ca ei să coopereze în căutarea unui consens (să fie raționali în cerințele pe care le ridică, să fie dispuşi la concesii raționale, să admită necesitatea reciprocității etc.), sau este de aşteptat ca egoismul, unilateralitatea, setea de succes să submineze orice consens? Este rezonabil să credem că prin dezbatere şi cooperare s-ar putea ajunge la «sintetizarea» diverselor preferințe politice individuale şi de grup într-o preferință finală, coerentă, optimă?

*

/3. 2. 7/ În fața situației create de diversitatea preferințelor sociale şi politice, precum şi de limitarea agregării acestora într-o opțiune finală optimă, teoriile politice şi etice au reacționat diferit. Liberalii radicali, adepți ai unei viziuni legaliste şi anti-utilitariste, au respins orice libertate a politicianului de a stabili priorități de interes public, de a promova un anumit Bine postulat de el sau presupus a fi fost descoperit de el, semnalînd că asemenea libertăți deschid calea pentru arbitrar. De aici, o problemă fundamentală a eticii politice (pusă însă sub forma unei întrebări mai mult retorice):

> „Pot oare anumiți indivizi autoselectați să decidă care este interesul social?" (Friedman [1995], p. 154)

Răspunsul este, desigur, negativ. Preocupat de problema eliminării arbitrarului din deciziile puterii politice, de limitarea influenței necontrolate a acesteia, liberalismul radical optează pentru o abandonare a aşa-numitelor 'interese publice' (a presupusului 'Bine general') în favoarea unor reglementări strict procedurale (formale) care să constituie minimul normativ necesar libertății maxime a cetățenilor.

Liberalii pledează împotriva 'regulilor materiale' sau a deciziilor politice care urmăresc un scop economic, politic, bine determinat, concret (asistarea unor grupuri sau domenii, rezolvarea unor probleme economice sau sociale etc.). Acestea se aseamănă cu comenzile, sunt totdeauna discutabile, produc reacții adverse şi încurajează abuzul autorității (Hayek, *Drumul spre servitute*, [1993], p. 88-104; *Constituția libertății*, [1998], p. 167-179).

Hayek face o analogie cu Codul rutier, şi afirmă că scopul legilor, ca şi al regulilor de circulație, nu trebuie să fie realizarea unui ideal social, model de societate, satisfacerea unor interese publice etc., ci simpla evitare a unor consecințe negative (accidente, blocaje, acte deviante etc.). Statul nu trebuie să 'ajute' pe cineva, să îndrume, să determine o direcție de evoluție etc., cum nici Codul rutier nu o face (spre exemplu, nu încearcă să protejeze pe cei care circulă cu maşini mai lente sau de putere mică, sau vechi). El trebuie doar să emită *reguli formale*, aplicabile tuturor şi nimănui în mod special: nu ştim ce scopuri vor fi atinse prin ele, cine le va utiliza, care vor fi rezultatele concrete – ci doar că se vor evita unele situații nedorite. Spre exemplu, 'cei defavorizați trebuie ajutați' este o regulă materială; dar 'furtul este interzis şi va fi pedepsit' este una formală. Prima poate duce la rezultate perverse (tocmai pentru că pot beneficia de ajutor, anumiți oameni preferă statutul de defavorizat) în timp ce a doua nu.

Aceste considerații conduc gîndirea liberală spre concluzia că rolul guvernării trebuie să fie minimal, nu maximal (orientat spre un minim de obiective, nu spre Binele public, sau spre satisfacerea tuturor cetățenilor). Statul trebuie să lase pe fiecare să se ocupe de binele propriu, şi să asigure pentru societate nu Binele general, ci doar *ordinea de drept*. Pe scurt, el trebuie orientat către ordinea de drept (*Right*), nu spre Bine (*Good*).

/3. 3/ *Right* sau *Good*? Care este sarcina guvernării?

/3. 3. 1/ Guvernarea orientată către *Right*

/3. 3. 1. 1/ Statul orientat către *Right* este un stat minimal, care apără doar libertatea şi drepturile negative ale omului (proprietatea, viața, etc.), nu şi drepturile sale pozitive (la bunăstare, fericire, la egalitate de putere socială, politică sau economică, etc). El se dezinteresează de binele unor grupuri sau de Binele public, de *rezultatele* jocului social, pentru a se ocupa doar de *Right*, adică de respectarea *regulilor* acestuia.

Un ideal de stat orientat exclusiv către *Right* are, de exemplu, Ayn Rand, care avansează o concepție minimalistă despre funcția guvernării. Oamenii nu pot trăi civilizat şi paşnic decît dacă îşi respectă reciproc drepturile. Respectarea drepturilor individuale presupune ca nimeni să nu recurgă la violență, la folosirea forței fizice împotriva altor oameni – căci (susține Rand într-un mod destul de curios) „drepturile omului pot fi violate numai prin folosirea forței fizice" (Rand, [1986], p. 256). Pentru asigurarea condiției ca forța fizică să nu fie folosită între cetățeni, este necesară o instituție care îi protejează pe toți de folosirea forței, şi aceasta pe baza unui cod de reguli obiective. Instituția respectivă este tocmai guvernarea, şi tot rolul ei este prohibitiv: ea se ocupă de punerea sub control obiectiv a forței fizice. „*Aceasta* este sarcina guvernării, a unei guvernări *corecte* – sarcina sa de bază, singura sa justificare şi rațiunea pentru care oamenii au nevoie de guvernare" Rand [1986] p. 257)

Mulți alți autori din secolul XX au susținut ideea că principalul rol al statului este aplicarea unor reguli menite să protejeze drepturile cetățenilor: F. A. Hayek [1993], [1998], [2001] (vezi şi capitolul /2/), care însă admite şi alte funcții pentru instituțiile statale; Milton Friedman [1995] şi [1998] ş. a.

Statului orientat către *Right* i se cere doar să impună respectarea contractelor legale, nu să judece legitimitatea lor. Felul cum trebuie să funcționeze un asemenea tip de stat se poate deduce din cazurile exemplare dezbătute de instanțele americane, mai ales de Curtea Supremă. Plecînd de la principiile statului orientat spre *Right*, judecătorii ce au dat sentința în celebrul proces *Lochner contra New York* (1905) au refuzat să se implice în apărarea brutarilor care munceau mai mult de 60 de ore pe săptămînă (şi se plîngeau de acest regim de lucru inuman): chiar dacă brutarii erau astfel victime ale lipsei de scrupule morale a patronilor lor, judecătorii au conchis că

nu este dreptul statului să se amestece în contractele semnate de patroni şi brutari. Instituţiile statului trebuie să fie neutre faţă de interesele (şi binele) cetăţenilor şi nu să îi apere pe unii dintre aceştia (de alţii sau de diverse pericole) sau să direcţioneze lucrurile spre un anumit rezultat final (mulţumitor pentru ambele părţi). Ele pot impune respectarea contractelor la care au subscris ambele părţi, dar nu modificarea acestora conform unui ideal de corectitudine morală care, de fapt, nu este împărtăşit unanim.

În mod analog, apărătorii idealului de stat neutru orientat spre *Right* cred că justiţia nu avea dreptul de a decide în favoarea unui salariu minim pentru angajatele spălătoriilor dintr-o reţea hotelieră (în cazul *West Coast Hotel Company contra Parrish* –1937), care erau extrem de prost plătite de patronii lor (de asemenea lipsiţi de orice scrupule morale). Cu toate acestea, judecătorii au decis în final că justiţia le poate da dreptate, deoarece „puterea lor de negociere este relativ slabă, şi ele devin uşor victime ale celor care profită de situaţia lor grea" (cf. Sandel, [1996], p. 41-42).

Evident, în acest al doilea caz presupunerea a fost că statul nu poate fi orientat exclusiv către *Right* (către respectarea regulilor, contractelor), că el trebuie să examineze şi rezultatele activităţii pieţei (binele sau răul celor implicaţi în activitatea ei), corectînd eventualele rezultate nedrepte din punct de vedere moral: aici, nedreptatea era că patronii profitau de sărăcia şi lipsurile angajatelor pentru a le impune prin contract salarii mizere. Astfel, conform viziunii statului orientat spre *Right*, instituţiile juridice îşi abandonau neutralitatea faţă de părţile implicate, judecînd legitimitatea doleanţelor lor şi dînd o decizie în favoarea celor considerate întemeiate.

/3. 3. 1. 2/ Dificultatea de a decide aici între cele două puncte de vedere cu privire la responsabilităţile instituţiilor publice iese mai clar în evidenţă atunci cînd se constată că este problematic însuşi sensul ideii de neutralitate (a statului faţă de cetăţeni şi faţă de opţiunile lor pentru un bine sau altul).

„În 1963 Curtea a decis că citirea Bibliei în şcolile publice este un exerciţiu religios incompatibil cu cerinţa «ca guvernarea să îşi menţină stricta neutralitate, neapărînd religia dar nici opunîndu-se religiei». Judecătorul Potter Stewart a făcut opinie separată, dar în numele neutralităţii. Permiterea exerciţiilor religioase este necesară, a argumentat el, «dacă şcolile sunt realmente neutrale în chestiunea religiei. Refuzul de a permite exerciţiile religioase este astfel văzută nu ca materializarea unei stări de neutralitate, ci ca instaurarea religiei secularismului, sau, cel puţin, ca un sprijin al guvernării pentru convingerile celor ce cred că exerciţiile religioase trebuie făcute doar privat». În 1968 Curtea a respins o lege din Arkansas care interzicea predarea teoriei evoluţioniste. «Guvernarea trebuie să fie neutră în chestiuni de teorie, doctrină şi practică religioasă», a scris judecătorul Abe Fortas. «Ea nu poate fi ostilă niciunei religii». Într-o opinie ce confirma decizia, judecătorul Black a fost de acord cu decizia dar s-a declarat neîncrezător în ideea că principiul neutralităţii o susţinea. Dacă darwinismul contrazice convingerile religioase ale unor oameni, atunci este greu ca predarea sa în şcoli publice să fie neutră: «dacă teoria este considerată anti-religioasă, cum se poate ca statul să fie silit de Constituţia federală să permită profesorilor să apere o asemenea doctrină

'antireligioasă' în fața elevilor»" (Sandel, [1996], p. 59).

Discuția este complicată, dar lucrurile pot fi clarificate. În primul caz evocat mai sus, argumentele aduse ar părea să conducă la concluzia că statul nu este îndreptățit nici să permită citirea Bibliei în școli (pentru că își abandonează neutralitatea, sprijinind religia), dar nici să o interzică (din nou și-ar abandona neutralitatea, opunîndu-se religiei). Concluzie imposibil de admis, în statele în care există instituții publice de învățămînt; problema necesită totuși o rezolvare. Soluția presupune o adîncire a analizei. Trebuie să ne reîntoarcem la chestiunea naturii și funcțiilor instituțiilor de învățămînt. Rolul acestora este, bineînțeles, formativ și educativ; ceea ce elevii învață în școli sunt lucruri (de ordin cognitiv) considerate valoroase, pe care ei *trebuie* să le cunoască – ceea ce se învață în școală are, măcar implicit, un caracter *canonic* (sunt lucruri ce trebuie știute sau practicate). Însă, dacă așa stau lucrurile, citirea Bibliei în școală apare în lumina unei obligativități pe care statul, conform Constituției, nu are dreptul să o exercite, deoarece ar însemna că și-a abandonat neutralitatea față de diversele culte religioase și convingeri spirituale, făcînd pur și simplu educație creștină elevilor. Biblia ar apărea astfel, în ochii elevilor, ca *operă canonică*, ceea ce contravine principiului egalității cultelor în fața legii și datoriei instituțiilor publice de a nu se amesteca în procesul formării convingerilor religioase ale elevilor. Dacă, alături de Biblie, s-ar citi și Coranul, și toate marile cărți sfinte (ceea ce evident nu se poate din motive de ordin practic), lucrurile ar fi în mai mare măsură (deși nu deplin) acceptabile, deoarece aceste cărți ar fi percepute sub aspectul lor de opere de cultură, și nu ca expresii ale unei doctrine canonice, impuse elevilor. Cînd însă contactul impus elevilor este un contact cu o singură carte sfîntă, privilegiată față de altele, este inevitabil ca acesta să apară în lumina prozelitismului. Or, statul este chemat să-i instruiască și educe pe elevi, dar nu să facă operă de prozelitism sau de persuasiune religioasă. Educația religioasă trebuie, într-adevăr, să aibe caracter privat, nu public. Aceasta nu pentru că ar fi neînsemnată sau pentru că ar trebui ascunsă de publicitate (ca și cum ar fi ceva rușinos); ci pentru că statul trebuie să fie neutru față de convingerile religioase ale cetățenilor săi (conform Constituțiilor moderne) și deci să nu se angajeze în activități de promovare a unei anumite religii.

Cu privire la cel de-al doilea caz discutat mai sus, lucrurile sunt ceva mai simple. Evoluționismul este o teorie științifică, și, ca atare, nu poate fi considerat nici «pro-religios», nici «anti-religios» (la fel stau, de altfel, lucrurile și cu fizica modernă, astronomia, chimia sau biologia). Oamenii credincioși pot face eforturi pentru a compatibiliza convingerile lor spirituale cu informațiile din aceste discipline, și este dreptul lor să o facă. Cei care nu sunt credincioși pot lucra cu aceste informații fără a le raporta la nici o doctrină religioasă. În nici un caz, însă, nu este treaba omului de știință sau a profesorului să compatibilizeze știința cu vreo religie; și nici nu este treaba statului să asigure o atare compatibilitate. Datoria acestuia din urmă este să comunice elevilor informațiile esențiale și utile din științe (inclusiv pe cele evoluționiste), lăsînd chestiunea compatibilității acestora cu convingerile religioase ale elevilor în seama propriei lor conștiințe.

Analizele de mai sus ne oferă elementele necesare pentru a clarifica și alte

două subiecte de actualitate: problema prezenței icoanelor în școli și problema menționării creștinismului în Constituția europeană.

În cazul primului subiect, lucrurile stau exact ca în cazul citirii Bibliei în școli. Dacă pe pereții claselor s-ar afla nenumărate simboluri religioase (creștine, iudaice, islamice, budiste etc.), atunci semnificația lor pentru elevi ar fi pur culturală și neconstrîngătoare. Dacă însă există un singur tip de simboluri (creștine, de exemplu, dar exact la fel stau lucrurile și cu simbolurile islamice sau iudaice), atunci aceste simboluri dobîndesc într-o școală (unde se prezintă elevilor ingrediente cognitive canonice, adică lucruri pe care ei *trebuie să le știe și să le creadă*) trăsături de obligativitate – ceea ce transformă procesul de învățămînt în proces de educație spirituală cu elemente de prozelitism. Acest lucru este contrar Constituției și principiului libertății de conștiință. Eliminarea simbolurilor religioase nu se justifică oriunde în spațiul public (tocmai din acest motiv diversele culte pot să-și desfășoare ritualurile în public: sărbătorirea marilor evenimente religioase, procesiunile etc. sunt pe deplin permise); dar ea se justifică în contextele instituționale (în școli, instituții publice etc.) unde aceste simboluri capătă sau pot căpăta semnificații canonice (constrîngătoare sub aspect spiritual). Nu este sarcina statului să dirijeze cetățenii spre anumite convingeri religioase, nici măcar dacă se crede că acestea ar reprezenta Binele; în acest sens, statul este orientat și trebuie să rămînă orientat către *Right*, nu către *Good*.

În ceea ce privește cel de-al doilea subiect, problema centrală este tot aceea a canonicității. Influența creștinismului în Europa nu poate fi negată de nimeni (ea este larg discutată și frecvent prezentată public, inclusiv în școli, de exemplu la orele de istorie). Dar totul trebuie gîndit din punctul de vedere al naturii și rolului unei Constituții; ce este o Constituție? Nu un rezumat al istoriei; nu un act de reverență simbolică față de înaintași; nu parte a unui ritual de celebrare a identității naționale; ci pur și simplu *un cadru legislativ pentru viața socială ulterioară*. Constituția este legea fundamentală, adică fundamentul *normativ* al vieții comunității. În mod inevitabil, elementele enunțate în Constituție dobîndesc un caracter canonic: ceea ce stă scris în Constituție este ceea ce trebuie respectat. În aceste condiții, menționarea creștinismului în Constituția europeană ar dobîndi valoarea simbolică a unui angajament identitar («suntem ceea ce am fost și asta vrem să rămînem») și al unei condiții constrîngătoare: pretenția necesității menționării «rădăcinilor creștine ale Europei» este în fond pretenția ca europenii să se recunoască drept descendenții creștinismului european, să-și asume o identitate cu origini creștine. Or, mulți dintre europeni nu sunt creștini (ci mozaici, mahomedani, membri a diverse secte necreștine etc.) iar și mai mulți dintre europeni nu sunt deloc credincioși (ci agnostici sau atei); ei nu doresc să se definească prin creștinism și nici prin alte convingeri religioase, ci vor să-și asume o identitate civică. În aceste condiții, menționarea creștinismului în Constituție echivalează cu insinuarea că cei care doresc să rămînă europeni trebuie să-și asume identitatea creștină (măcar sub forma unei identități originare, de proveniență). Cine n-are origini creștine (se subînțelege) nu este un european deplin, căci Europa «din creștinism se trage» (obsesia românească pentru acest slogan continuă probabil cealaltă obsesie națională, «noi de la Rîm ne tragem»). Nu are sens să se menționeze «originile creștine», tot așa

cum n-ar avea sens să se menționeze «originile romane», sau «celtice» sau «gotice» sau «dacice». Într-o Constituție, originile (și trecutul) sunt irelevante; ceea ce contează este adeziunea la valori ce modelează viitorul, pentru că asigură libertatea individuală, drepturile omului, un *modus vivendi* (un mod de conviețuire) etc.

Constituția europeană trebuie să definească europenitatea în termeni civici (așa cum face și Constituția americană), în termenii unor norme de drept, ai unor valori și idealuri universal împărtășite, așa cum sunt drepturile omului, statul de drept, ostilitatea față de dictatură, refuzul violenței nelegitime, toleranța. A menționa însă «originile creștine» înseamnă a defini europenitatea parohial, tribal și a pune bazele divizării cetățenilor în două grupuri: cetățeni europeni clasa I (creștini) și cetățeni europeni clasa a II-a (necreștini). În secolul XXI, o asemenea divizare pare de neconceput. Totuși, nu știm ce ne rezervă viitorul – cum spune Brian Barry, s-ar putea să ne îndreptăm spre o nouă epocă a întunericului («the dark age»).

/3. 2. 1. 3/ O altă dispută importantă pentru controversa *Right-Good* este cea desfășurată în SUA, de mai bine de un secol, în jurul problemei *«the curse of bigness»* («blestemul dimensiunilor enorme»). Conform doctrinei statului minimal, guvernarea n-ar trebui să se implice deloc în dirijarea economiei și a societății spre atingerea unui anumit rezultat postulat drept «bun». Ea ar trebui să intervină numai și numai în cazurile în care cineva a încălcat anumite «reguli ale jocului». Însă, încă din ultima parte a secolului XIX, începe să se contureze în SUA o problemă: problema dimensiunilor enorme ale unor companii care, prin dimensiunile și forța lor, amenințau să deformeze jocul liber al pieții și să pună în pericol atît libertatea individuală, cît și democrația. Deși printre americani mentalitățile anti-intervenționiste, favorabile statului minimal și pieței libere erau (și sunt) foarte răspîndite, mult mai răspîndite decît în Europa și pe alte continente, totuși amenințarea exercitată de companiile enorme («the curse of bigness») a stîrnit preocupări foarte intense și îndoieli cu privire la rezonabilitatea principiului limitării intervenției de stat la chestiuni de *Right*. Dacă rezultatele la care duce piața liberă sunt uneori periculoase (de exemplu, prin crearea companiilor enorme, disproporționat de puternice și de influente), atunci nu cumva se impune concluzia că, în unele cazuri, statul trebuie să se orienteze către *Good*, nu numai către *Right*? Cu alte cuvinte, nu cumva trebuie ca guvernarea să ia măsuri și pentru corectarea unor *rezultate* ale pieței libere, nu numai pentru respectarea *regulilor* acesteia?

În dezbaterea stîrnită de aceste întrebări, un rol important a jucat *progresivismul* american. Un reprezentant al acestui curent politic, judecătorul Louis D. Brandeis, care se revendica de la vechile valori americane (susținute și de Părinții Fondatori ai SUA) și în primul rînd de la idealul individualist al autoguvernării, apăra teza că

> „marile companii [big business] amenințau auto-guvernarea în două feluri – direct, prin aceea că ele copleșeau instituțiile democratice și sfidau controlul acestora, dar și indirect, prin aceea că erodau capacitățile morale și civice care îi echipează pe muncitori pentru a gîndi și acționa ca și cetățeni. Atît prin

teama sa de concentrarea puterii, cît şi prin preocuparea sa pentru consecinţele formative ale capitalismului industrial, Brandeis aducea în dezbaterile secolului XX nişte vechi teme republicane. [. . .] Trusturile nu erau produsul unor forţe economice naturale, argumenta Brandeis, ci mai curînd rezultatul unei legislaţii favorizante şi al manipulării financiare. Soluţia nu era de a confrunta marile companii cu o guvernare avînd atribuţii ample [big government] – aceasta nu ar fi făcut decît să amplifice «blestemul dimensiunilor enorme» – ci de a sparge trusturile şi a restabili competiţia. Guvernarea nu ar trebui să încerce să reglementeze monopolurile, ci să reglementeze competiţia pentru a proteja firmele independente de practicile de pradă ale monopolurilor şi lanţurilor naţionale de magazine. [...] Brandeis considera munca salariată industrială ca pe o formă de dependenţă analogă sclaviei. Muncitorii din industria oţelului, de exemplu, duceau «o viaţă care era aşa de inumană încît o făcea pe aceea a vechilor sclavi negri infinit preferabilă, căci stăpînul, fiind proprietarul sclavului, încerca să-şi păstreze proprietatea în stare funcţională în propriul său interes. Compania Oţelului [The Steel Trust], pe de altă parte, îşi privea sclavii ca pe ceva ce trebuie folosit din plin şi aruncat la o parte». Rezultatele erau «degenerarea fizică şi morală» şi coruperea cetăţeniei americane. Brandeis îşi păstrase convingerea republicană că munca liberă nu este muncă depusă voluntar în schimbul unui salariu, ci munca desfăşurată în condiţii ce cultivă calităţile de caracter esenţiale pentru autoguvernare. Conform acestui standard, muncitorii industriali americani nu puteau fi consideraţi liberi: «Poate fi considerat liber cineva care este mereu în pericol de a deveni dependent, pentru subzistenţă, de altcineva şi altceva decît propria sa acţiune şi propria conduită?»" (Sandel, [1996], p. 211-212).

Este esenţial de semnalat că Brandeis nu era un ideolog de stînga, nu era un populist (dornic să adune voturile muncitorilor nemulţumiţi) şi nu făcea propagandă politică de termen scurt; el nu susţinea egalitarismul şi nu era condus de obsesia pentru un anumit ideal prestabilit de dreptate socială. Grija sa nu era inspirată de un sentimentalism privitor la condiţiile de viaţă ale muncitorilor, ci de preocuparea pentru soarta democraţiei americane şi pentru păstrarea idealului clasic al autoguvernării. «Blestemul dimensiunilor enorme», credea el, periclitează şi democraţia, şi autoguvernarea; de aici, apelul pe care îl făcea: „Trebuie să avem în vedere tot timpul că [. . .] Statele Unite sunt o democraţie şi trebuie să avem, mai presus de orice, oameni" (*apud* Sandel, [1996], p. 213). Concentrarea puterii, ilustrată de marile companii, făcea ineficace, după Brandeis, orice efort de a asigura democraţia.

Brandeis l-a influenţat şi pe preşedintele Woodrow Wilson, care a susţinut şi el că „o economie dominată de mari corporaţii anemia comunităţile locale şi descuraja independenţa, iniţiativa şi spiritul întreprinzător ce îi echipează pe muncitori pentru autoguvernare" (Sandel, [1996], p. 215). Mai departe, ideile lui Brandeis au fost preluate şi de Franklin Delano Roosevelt, care a anunţat:

„E timpul să facem un efort pentru opri acel proces de concentrare a puterii

> care i-a făcut pe cei mai mulți americani, cîndva în mod tradițional proprietari independenți ai propriei lor afaceri, neajutorați și dependenți, în ceea ce privește obținerea pîinii zilnice, de favorurile cîtorva, care, prin mijloace așa cum sunt companiile holding, și-au însușit o putere economică nejustificată" (*apud* Sandel [1996], p. 255)

S-a creat astfel în SUA o puternică mentalitate «anti-trust» (împotriva marilor trusturi sau companii), care își face auzit ecoul pînă azi, cînd se manifestă preocuparea pentru transferurile de venit pe care marile companii, prin puterea lor, și le asigură în mod incorect (idem, p. 247). În anii '70, exponentul cel mai cunoscut al acestor mentalități a fost Robert F. Kennedy.

Semnificația morală a mișcării «anti-trust» și a luptei împotriva «blestemului dimensiunilor enorme» este remarcabilă. Ele tind să dovedească faptul că oamenii care au respect și considerație pentru aspectele morale ale vieții sociale și politice ajung, siliți de realități, să abandoneze idealul guvernării orientate spre *Right*. Ei trebuie să renunțe la convingerea că intervenția publică s-ar putea limita la asigurarea respectării «regulilor jocului», și să admită necesitatea ca guvernarea să intervină pentru corectarea rezultatelor spontane ale jocului economico-social, atunci cînd acestea ajung să lezeze independența, autonomia și, implicit, demnitatea persoanelor.

/3. 3. 2/ Guvernarea orientată către *Good*

/3. 3. 2. 1/ Orientarea guvernării către Good (către Binele public sau Binele general) este, de fapt, caracteristica cea mai veche a statelor. În majoritatea cazurilor cunoscute în istorie, guvernările se ocupau nu numai de aplicarea unor norme și reguli, ci de tot felul de activități presupuse a asigura binele populației. Uneori, s-a pretins că statul are obligații maximale: obligații de a rezolva toate problemele oamenilor și de a le satisface toate dorințele. O concepție maximalistă de acest tip avansa stînga radicală în perioada Revoluției franceze:

> „Guvernul trebuie să facă să dispară limitările, îngrădirile, zidurile, lacătele porților, disputele, procesele, furturile și asasinatele, toate formele de crime; tribunalele, închisorile, spînzurătorile, pedepsele, disperarea care provoacă aceste calamități; invidia, gelozia, lăcomia, orgoliul, înșelătoria, duplicitatea, toate aceste vicii; și pe deasupra (ceea ce este fără îndoială esențial) trebuie să ucidă viermele neadormit al neliniștii generale, specifice, continue, care ne roade pe fiecare din noi, privind viitorul de mîine [...] al nostru, al copiilor și al copiilor copiilor noștri" (Gracchus Babeuf, în antologia editată de Teodorescu Alin [1989] vol. I, p. 31).

Deși practica (ce a demonstrat riscurile incalculabile create de amplificarea nemăsurată și necontrolată a sferei de acțiune a statului) și analizele teoretice au făcut ca gîndirea de stînga să își modereze așteptările, totuși idealul său social rămîne cel al

accesului fiecărui om la o 'existență mulțumitoare' (Galbraith [1997], p. 28) care să asigure "deplina satisfacție de a trăi" (idem, p. 67); aici se critică, în continuarea tradiției stîngii, ceea ce se consideră a fi "cea mai brutală formă de discriminare: unii profită, în mod firesc, de toate satisfacțiile oferite de viață, iar alții, cei mai mulți, nu au parte de nici una" (idem, p. 69) Or, acest ideal de societate apărat de Galbraith în *Societatea perfectă* presupune în orice caz o bună definire a satisfacțiilor legitime (pe care statul trebuie să le susțină) și o acțiune instituționalizată de mare amploare pentru asistarea oamenilor în obținerea lor.

Și în analizele cele mai recente, rolul atribuit de Stînga guvernării este destul de amplu. În interpretarea lui Giddens, sfera de acțiune a statului se conturează în termenii următoarelor datorii ale acestuia față de societate și cetățeni:

„- a oferi mijloace de reprezentare diferitelor grupuri de interese;
- a realiza un forum pentru pentru reconcilierea pretențiilor concurente ale acestor grupuri de interese;
- a crea și proteja o sferă publică deschisă, în care poate fi întreținută dezbaterea neîngrădită a problemelor politice;
- a oferi o diversitate de bunuri publice, inclusiv forme de securitate colectivă și asistență;
- a reglementa piețele în interes public și a promova competiția de piață acolo unde există amenințarea monopolului;
- a promova dezvoltarea activă a capitalului uman prin intermediul rolului central pe care îl are în sistemul de învățămînt;
- a susține un sistem eficient de justiție;
- a avea un rol economic direct, ca prim patron, în intervenția macro- și microeconomică, și de asemenea pentru a furniza infrastructura;
- avînd un scop civilizator, controversat, guvernul reflectă larg normele și valorile păstrate, dar poate ajuta și la formarea lor, prin sistemul de învățămînt și altele;
- a promova alianțele regionale și transnaționale și a materializa idealurile globale"

(Anthony Giddens [2001], p. 62-63).

Dar atribuirea unui rol foarte generos instituțiilor de stat a început să fie criticată încă de la începutul secolului XIX, cînd a apărut și ideea că Binele general este un obiectiv nedefinit, absurd (imposibil de atins: statul nu-i poate face pe oameni fericiți) și periculos (dacă statul impune oamenilor un model de Bine, soarta acestora este pecetluită, libertatea și autonomia lor fiind anulate). Herbert Spencer declara (criticîndu-i, evident, pe utilitariști):

„a spune că guvernarea trebuie să facă ceea ce este «util», ori ceea ce tinde să producă «cea mai mare fericire», ori ceea ce va servi «binelui general», înseamnă a nu spune nimic; căci există nenumărate dezacorduri cu privire la natura acestor obiective" (Spencer, în Iliescu și Socaciu, coord. [1999], p. 271-272)

Omniprezența dezacordurilor este, desigur, reală, şi totuşi niciodată un stat nu a ignorat complet orice idee de Bine public.

/3. 3. 2. 2/ Pericolele comune

Un suport justificativ pentru ideea de Bine public este oferit de experiența foarte familiară a *pericolelor comune*. Binele public se justifică prin pericolele comune. Necesitatea ca guvernarea să acționeze spre Binele general iese în evidență cel mai uşor (şi, totodată, într-un mod greu de contestat) în cazul unor pericole generale, de natură să-i afecteze pe toți membrii comunității. Catastrofele naturale (inundații, cutremure, alunecări de teren, incendii de mari proporții, secete grave, epidemii de mare amploare etc.) sunt situații în care nimeni nu se mai îndoieşte că există un Bine public (contracararea efectelor catastrofei) şi că statul este dator să acționeze pentru atingerea lui. De asemenea, nu se pune de regulă la îndoială că apărarea unei țări de o agresiune străină, sau de atacuri teroriste, constituie un bine public ce trebuie asigurat cît mai prompt. Alte situații periculoase – cum ar fi crizele economice grave, de natură a afecta aproape toți cetățenii, sau agravarea criminalității, căreia, de asemenea, îi poate cădea victimă oricine – suscită şi ele prea puține dubii cu privire la natura Binelui general şi a nevoii de intervenție statală pentru asigurarea lui. Este foarte greu să se găsească temeiuri pentru a contesta faptul că anumite schimbări ireversibile de mediu – cum sunt poluarea, despăduririle masive, epuizarea resurselor naturale sau schimbarea climei legată de efectul de seră – nu ar afecta întreaga populație şi, deci, nu ar necesita intervenții «spre binele public». Este dificil de susținut că furnizarea unor bunuri publice pe care piața nu le produce – căi de comunicație, de exemplu – nu ar fi spre binele general. În sfîrşit, numai excentricii pot susține că sistemul de asistență medicală de urgență sau dispeceratele pentru situații de urgență (ca «serviciul telefonic de urgențe 112») nu ar fi spre binele tuturor.

Firește, nu toți oamenii sunt afectați direct, sau la fel de mult, de toate aceste fenomene negative a căror contracarare constituie un bine general. De pe o poziție egoistă extrem de îngustă, se poate pretinde că numai anumiți oameni (victimele inundațiilor) beneficiază de ajutorul oferit de autorități în caz de revărsare a apelor şamd. Însă, asemenea pretenții sunt foarte greu de susținut, din următorul motiv: chiar dacă nu toți oamenii sunt afectați simultan, direct şi grav de anumite pericole sau fenomene negative acute, totuşi *oricine poate fi victima unor asemenea fenomene* (de la cutremur la accident cerebral).

/3. 3. 2. 3/ Solidaritatea

Tocmai motivul că *nimeni nu este totdeauna la adăpost de pericole grave* face necesară *solidaritatea* publică şi preocuparea sistematică a instituțiilor publice pentru contracararea acestor pericole.

Dacă membrii unei comunități ar acționa permanent pe considerente legate doar de interese individuale şi ar viza mereu numai evitarea pericolelor care îi afectează personal, rezultatul ar putea fi catastrofal. Dacă nici un om nu ar acționa solidar cu alții, chiar şi pentru contracararea unor pericole care (deocamdată) nu îl amenință personal, ci numai pe temeiul considerentelor egoiste (vizînd pericolele care îl ating în mod direct), vulnerabilitatea tuturor ar creşte extrem de mult. O experiență tragică în acest sens s-a acumulat sub regimul dictaturilor totalitare, în care lipsa de solidaritate a permis dictatorilor să lichideze pe rînd toate grupurile şi organizațiile indezirabile. La această situație se referă celebrele cuvinte ale pastorului Martin Niemöller, una dintre marile conştiințe ale secolului XX, care în 1937 a fost arestat de naziști şi trimis în lagărul de concentrare (la Sachsenhausen, şi apoi la Dachau):

> „Cînd au venit să-i ridice pe comuniști, am tăcut: eu nu eram comunist.
> Cînd au venit să-i ridice pe social-democrați, am tăcut: nu eram social-democrat.
> Cînd au venit să-i ridice pe sindicaliști, am tăcut: nu eram sindicalist.
> Cînd au venit să-i ridice pe evrei, am tăcut: eu nu eram evreu.
> Cînd au venit să mă ridice pe mine, nu mai avea cine să vorbească în favoarea mea".

Mesajul pastorului Niemöller poate fi înțeles ca o justificare a nevoii de solidaritate: dacă membrii unei comunități nu sunt solidari, dacă ei nu se protejează reciproc, ci acționează numai cînd sunt personal în pericol, cu toții pot deveni, pe rînd, victimele forțelor malefice. Acest tip de morală a solidarității se aplică nu numai față de pericolele politice (dictatura, terorismul etc.), ci chiar şi față de pericolele naturale. Epidemiile, bunăoară, în mod evident nu pot fi contracarate dacă fiecare rămîne pasiv pînă în momentul cînd este afectat personal. Solidaritatea este un element central al raționalității colective, deoarece, în ciuda măririi costurilor personale imediate (costurile plătite pentru a-i ajuta pe alții), reduce de fapt costurile tuturor pe termen lung şi poate conduce la salvarea comunității. În acest context, solidaritatea justifică Binele public: acele cauze care necesită solidaritatea membrilor comunității sunt componentele Binelui general.

Creştinismul, ulterior socialismele utopice, Stînga de diverse nuanțe dar şi creştin-democrația şi conservatorismul au considerat totdeauna solidaritatea ca pe o valoare socială de maximă importanță. Chiar şi liberalismul moderat admite un anumit tip (limitat) de solidaritate, căruia însă îi atribuie doar o valoare instrumentală. Iată ce spune, în acest sens, Hayek:

> „nu încape îndoială că unul din țelurile principale ale politicii publice va trebui să-l constituie o protecție față de lipsurile grave, precum şi eliminarea unora din cauzele evitabile ale eforturilor greşit orientate şi a deziluziilor ce le însoțesc. Dacă aceste strădanii vrem să aibă succes şi să nu distrugă libertatea individuală, atunci securitatea trebuie să fie oferită în afara pieței, iar concurența trebuie să se desfăşoare fără piedici. Un anumit grad de securitate

este esențial pentru a putea menține libertatea, deoarece majoritatea oamenilor sunt dispuși să suporte riscul presupus de libertate numai atîta timp cît acest risc nu este prea mare" (F. A. Hayek [1993], p. 153).

Cei care suferă de lipsuri grave – ne spune Hayek – trebuie să beneficieze de ajutor public, prin urmare de solidaritatea celorlalți, dacă vrem să continuăm a trăi într-o societate liberă. Dacă însă liberalii dau solidarității doar rolul de instrument pentru asigurarea libertății, oamenii cu vederi comunitariste (de stînga sau de dreapta) văd în solidaritate o valoare autonomă. Acolo unde este nevoie de solidaritate, avem de-a face cu Binele public, deoarece recunoașterea largă a nevoii sociale de solidaritate nu se poate face decît pe temeiul existenței unor bunuri publice ce trebuie asigurate.

/3. 3. 2. 4/ Bunurile colective şi publice

Un alt mod de a întemeia obiectiv Binele public şi de a justifica nevoia orientării guvernării către acesta sunt bunurile colective şi bunurile publice. Statul minimal şi guvernarea orientată spre *Right* sunt instrumente optime de rezolvare a problemelor sociale legate de bunuri private. Dar în nicio societate nu există numai bunuri private; pretutindeni există şi bunuri colective, precum şi bunuri publice.

Bunurile colective ridică probleme specifice, datorită considerentelor de raționalitate individuală ce conduc către conduite egoiste, conduite ce pericliteză existența acestei categorii de bunuri. Problemele respective sunt azi frecvent desemnate prin expresia *tragedia bunurilor comune.*

/3. 3. 2. 4. 1/ Tragedia bunurilor comune

(«the tragedy of the commons» – G. Hardin)

În cazul bunurilor comune, dilema deținutului îmbracă anumite forme specifice interesante.

Să presupunem că bunul comun este un pom fructifer (exemplul lui Robert Sugden) şi că două persoane, X şi Y, posedă în comun acest pom (un cireş). Ei au posibilitatea de a coopera, adică de a aştepta coacerea fructelor şi a le culege la data optimă, împărțind apoi cireşele. Însă, există pentru fiecare şi posibilitatea de a «trăda», culegând tot pomul cu o zi înainte de data optimă şi acaparând astfel toate fructele în beneficiu individual exclusiv. Încercarea simultană a celor doi de a culege în beneficiu exclusiv duce la recoltarea prematură a cireşelor.

1) X culege singur cireşele, Y aşteaptă: 3, 0
2) X aşteaptă, Y culege singur cireşele: 0, 3
3) X şi Y culeg simultan la data optimă: 2, 2
4) X şi Y încearcă simultan să culeagă cireşele prematur: 1, 1

Varianta 3) este optimă pentru amândoi, dar nici unul dintre ei nu poate fi sigur că celălalt nu va «trăda». Neîncrederea poate avea două efecte:

a) încercarea fiecăruia de a trăda, care poate declanşa şi o «întrecere a trădării»: X poate bănui că Y vrea să culeagă singur pomul cu o zi mai devreme, şi decide să-l culeagă chiar el cu două zile mai devreme; Y poate bănui că X bănuieşte intenţiile sale, şi că X vrea să prevină «trădarea» printr-o «trădare» proprie – culegerea cireşelor cu două zile mai devreme – şi, în consecinţă, să încerce culegerea pomului cu trei zile mai devreme; şi aşa mai departe. Această cursă a trădării duce la culegerea fructelor anterior perioadei optime, sau chiar la pierderea recoltei (alcătuite din cireşe necoapte) – de aici, numele de „tragedie" a bunurilor comune. Tragedia îşi are cauza în neîncrederea fiecărui jucător în ceilalţi: cum există riscul (în unele cazuri, chiar probabilitatea) ca alţii să profite în mod egoist de bunurile colective (să fure din ele sau să le distrugă), fiecare dintre coproprietari se simte îndreptăţit să facă şi el acelaşi lucru. Raţionamentul tipic este: «dacă bunurile colective tot vor fi acaparate, de ce nu le-aş acapara chiar eu?» sau «de ce alţii şi nu eu?» Alte exemple sunt oferite de cooperarea în vederea protecţiei mediului; a menţinerii curăţeniei în spaţii publice; a conservării bunurilor comune de patrimoniu (situri, monumente, grădini, parcuri, Zidul Chinezesc etc.).

b) încercarea de a preveni trădarea, prin paza pomului, care poate duce la o «cursă a înarmărilor»: X ştie că Y poate trăda (culege prematur pomul) şi se înarmează pentru a-l păzi; Y răspunde prin propria sa înarmare, eventual superioară celei a lui X, etc. De aici, logica cursei înarmărilor (Robert Sugden). De remarcat faptul că, dacă unul singur dintre jucători se înarmează pentru a păzi pomul, pentru acesta tentaţia de a-l culege în beneficiu propriu exclusiv creşte, deoarece lipsa de arme a celuilalt îl pune într-o poziţie de invulnerabilitate. De aici, obligaţia jucătorului raţional de a se înarma ca replică la înarmarea celuilalt.

Tragedia bunurilor comune indică faptul că raţionalitatea individuală, şi chiar contractele bazate pe ea, nu pot garanta conservarea şi buna exploatare a bunurilor comune. În absenţa contractului, fiecare din persoanele implicate are motive să recurgă la strategii egoiste (nimic nu o obligă să ţină seama de interesele celuilalt, mai ales că nimic nu-i garantează că celelalte persoane nu vor recurge şi ele la strategii egoiste). Dar şi în prezenţa unui contract, fiecare poate «trăda», încălcînd contractul. Aşadar, tragedia bunurilor comune nu poate fi evitată dacă nu există şi alţi factori care să intervină în relaţia dintre coproprietari; chiar dacă unul dintre aceştia are scrupule morale (şi ar dori să fie corect cu ceilalţi), neîncrederea în ceilalţi (care pot să nu aibe aceleaşi scrupule) devine un motiv pentru a abandona scrupulele respective. Lucrurile se schimbă, însă, dacă există un terţ (un «arbitru», un «supraveghetor legal» etc.) care poate pedepsi «trădările» şi/sau cultiva modele de conduită morală. Guvernarea însăşi poate juca rolul de terţ garant al respectării regulilor jocului proprietăţii comune.

Cîtă vreme există bunuri comune, Binele public poate fi justificat prin existenţa şi vulnerabilitatea acestor bunuri: bunurile comune (atunci cînd au număr mare de

proprietari) devin o componentă a Binelui public, iar guvernarea trebuie să se orienteze spre Binele public pentru a apăra bunurile comune.

/3. 3. 2. 4. 2./ Bunurile publice

Bunurile private sunt bunuri al căror consum de către unii reduce posibilitatea consumului lor de către alții (dacă A mănâncă un măr întreg, B nu mai poate mânca acelaşi măr).

Bunurile publice (aer curat, zone verzi, drumuri publice, securitate în spațiul public etc) sunt bunuri ce pot fi consumate de către unii fără ca aceasta să excludă consumarea lor şi de către alții (Hardwick, Langmead, Khan, [2002] p. 270).

Ele sunt

- indivizibile (nu se pot împărți şi transforma astfel în bunuri private, „rezervate" fiecăruia);
- non-rivale în consum (toți consumă din acelaşi bun, fără ca accesul unora la el să excludă accesul altora; spre deosebire de cazul bunurilor private, divizibile, unde fiecare are «partea sa» şi orice încercare a unuia de a obține «partea» altuia creează rivalitate)
- ceea ce nu înseamnă însă că totdeauna bunul este infinit disponibil (în unele cazuri, bunul poate fi disponibil la infinit, în altele însă supraaglomerarea poate bloca sau îngreuna consumul, caz în care reapare rivalitatea – exemplu clasic: şoselele supraaglomerate)
- non-exclusive (o dată ce sunt date unora, beneficiază toți; este foarte greu sau imposibil ca unii să fie excluşi)

Exemple: aerul curat, mediul natural (nepăzit, neîngrădit), apa din oceane sau râuri (dacă nu este captată şi distribuită artificial), şosele publice şi poduri (nerestricționate), semnalele luminoase ale unui far sau ale semafoarelor, securitatea publică (securitatea persoanelor în spații publice), siguranța națională, pacea socială (absența conflictelor civile, a războiului civil) etc.

În unele cazuri, accesul la aceste bunuri poate fi totuşi restricționat (de exemplu, prin taxe de intrare pe autostradă), după cum în alte cazuri este posibilă apariția rivalității în consum (datorate supraaglomerării). Motivul acestor fenomene este că:

> „În viața de toate zilele există puține bunuri private ori publice *pure*" (Hardwick, Langmead, Khan, [2002], p. 271).

Multe dintre bunurile cu care avem de-a face sunt *mixte*, având atît caracteristici de bun privat, cît şi caracteristici de bun public (Hardwick, Langmead, Khan, [2002], p. 271).

Dar furnizarea bunurilor publice (de care beneficiază toți) presupune şi costuri

pentru toți (toți trebuie să participe la obținerea lor). Aceasta implică anumite costuri pentru fiecare. Spre exemplu, pentru reducerea poluării se cere ca oamenii să se abțină de la folosirea mașinii personale; abținerea constituie un cost pentru automobilist, dar și o contribuție la reducerea poluării.

Bunurile publice sunt o componentă esențială a Binelui general; prezența lor este utilă pentru toți membrii societății. Ca atare, asigurarea de bunuri publice este o sarcină importantă în orice comunitate. Din nefericire, ea nu se poate îndeplini prin simpla interacțiune dintre indivizi, nici chiar în cazul indivizilor raționali. Motivele acestei limitări sunt indicate de paradoxul blatistului.

/3. 3. 2. 4. 3/ Paradoxul *blatistului (the free rider paradox)*

Să revenim la exemplul unei comunități ce dorește să reducă poluarea din spațiul ei de existență. Pentru aceasta, se decide renunțarea la folosirea automobilului personal și la folosirea transportului în comun. Renunțarea la mașina personală este un sacrificiu pentru fiecare (nefolosirea automobilului «îl costă» pe posesor), dar acest cost este contribuția personală a fiecăruia la obținerea bunului public «aer curat» și el trebuie plătit dacă vrem să obținem bunul. Pentru fiecare dintre noi, apar însă următoarele alternative:

1) eu nu contribui, alții contribuie : aer curat și nu mă costă
2) eu contribui, alții contribuie : aer curat dar mă costă
3) eu nu contribui, nici alții nu contribuie : aer poluat, dar nu mă costă
4) eu contribui, alții nu contribuie: aer poluat, și mă și costă

Preferințele mele sunt indicate de cifrele respective. Apare limpede că cel mai rațional (convenabil) pentru mine este să fiu «blatist» adică să beneficiez de sacrificiul altora fără să fac și eu un sacrificiu (fără a plăti personal vreun cost). Interdicțiile privind folosirea mașinii personale apar aici ca „restricții care sunt în interesul unei clase de persoane luate colectiv dar care sunt de așa natură încît interesele imediate ale fiecărui individ sunt promovate prin aceea că el violează regula atunci cînd alții o respectă“ (Dworkin, Gerald [1986], p. 268).

Raționamentul tipic este: «dacă eu contribui, dar ceilalți nu, oricum nu se ajunge la aer curat (problema *neîncrederii*: indiferent ce convenție s-ar face, ceilalți pot să încalce angajamentele luate); dacă ceilalți contribuie, dar eu nu, oricum se ajunge la aer curat (contribuția mea este infimă); deci, este preferabil să nu contribui (să nu plătesc costul)».

Dar dacă fiecare judecă rațional astfel, nu se mai ajunge deloc la rezultatul dorit. Fiecare ar vrea ca numai el să judece așa, ceilalți nu (s-ar ajunge astfel la situația 1); or,

cum fiecare judecă la fel, se ajunge la rezultatul suboptim (negativ), la situația 3.

La fel se pune problema cu plata biletului de autobuz, cu păstrarea curățeniei în oraş etc. Pe planul politicii internaționale, există exemplele participării la reducerea poluării (protocolul de la Kyoto), la dezarmarea nucleară etc.

Orice efort comun presupune costuri. Cum trebuie distribuite aceste costuri? Pare elementar că datoria morală cere tuturor să participe nu numai la beneficii, ci şi la costuri. Însă dacă aceasta este datoria morală, ea se loveşte de cerințele conduitei raționale, care indică faptul că este adesea rațional să fii 'blatist' sau beneficiar care nu îşi asumă c osturi.

Tragedia bunurilor comune şi paradoxul blatistului, referitor la bunurile publice, arată că în cazul ambelor categorii de bunuri simpla interacțiune rațională între persoane nu este suficientă pentru asigurarea unor rezultate optime. În cazul bunurilor publice, mai ales, atît *furnizarea* lor cît şi *acoperirea costurilor* implicate de ele necesită intervenția unui terț. De regulă, guvernarea este cea care îşi asumă acest rol de terț. Asigurarea bunurilor publice este aşadar o componentă centrală a ideii de Bine general sau public.

/3. 3. 2. 5/ Poate negocierea rezolva problemele conviețuirii?

Adepții statului minimal, orientat spre *Right*, şi ai soluțiilor individualiste la problemele sociale văd în *negociere* şi *contracte* principalele soluții ale dificultăților interacțiunii raționale. Insuficiența contractelor a fost deja evocată mai sus (vezi discuția privitoare la statul orientat spre *Right*, spețele *Lochner contra New York* şi *West Coast Hotel Company contra Parrish*). Contractele sunt, desigur, un instrument ideal de relaționare între persoane, deoarece conservă autonomia tuturor; cu o condiție însă, şi anume aceea ca persoanele aflate în negociere să se situeze pe poziții suficient de egale (ca şi resurse, forță, capacitate de amenințare) încît rezultatul final să fie corect (just, drept). Dacă însă această condiție nu este îndeplinită, astfel că una dintre persoane este silită de situație (de penurie, de lipsa de forță în cadrul negocierii, de nevoi urgente, constrîngătoare) să accepte un contract impus de cealaltă, atunci rezultatul final nu va fi corect. Problema corectitudinii, a dreptății, a moralității contractelor nu poate fi deci lăsată pur şi simplu la latitudinea raportului de forțe dintre parteneri, a negocierii nearbitrate – apare şi aici un temei pentru intervenția publică menită să prevină abuzul negociatorului mai puternic la adresa negociatorului mai slab. Acest lucru iese mai limpede în evidență dacă urmărim logica unor jocuri raționale.

Primul pas pentru înțelegerea fenomenului de negociere şi a ideii de contract (aranjament negociat) just este sesizarea faptului că rezultatele negocierii (contractele) depind foarte mult de forța de amenințare reciprocă a partenerilor de negociere.

/3. 3. 2. 5. 1/ Jocuri ale amenințării

(bazate pe capacitatea de amenințare – *threat capacity*)

Laşul (Chicken)

Un joc periculos practicat cîndva de tinerii americani arată cît de importantă este capacitatea de amenințare: doi automobilişti pleacă în viteză unul spre celălalt pe acelaşi drum, astfel că, pentru evitarea unei ciocniri, este necesar ca cel puțin unul să vireze şi să părăsească drumul. Cel care virează primul, presupus a fi mai fricos, pierde jocul; cel care rămîne pe drum, îl câştigă.

1) X merge, Y virează primul: 4, 2
2) X virează primul, Y merge: 2, 4
3) X şi Y merg fără oprire şi fără să vireze: 0, 0
4) X şi Y virează simultan: 3, 3

Acest joc poate, după unele păreri, modela politica MAD („mutual assured destruction"), practicată în timpul războiului rece, cînd fiecare dintre părți încerca să intimideze şi să descurajeze partea adversă prin accelerarea înarmării (cf. Hollis, [2001], p. 123).

Înfruntarea sexelor (battle of the sexes)

Înfruntarea sexelor este un joc între doi parteneri legați prin anumite interese comune (dorința ambilor de a fi împreună, de exemplu) dar care pot fi împinşi şi spre decizii diferite, atunci cînd intensitatea acestei dorințe nu este egală.
Varianta simplă (şi neinteresantă) a jocului este cea în care cei doi parteneri țin la fel de mult să fie împreună. Să presupunem că un jucător (El) este amator de sport, celălalt (Ea) amatoare de filme. Ei preferă, în general, să fie împreună, dar au înclinații diferite în ceea ce priveşte petrecerea timpului liber comun.

1) El la meci, Ea la film: 1, 1
2) El la film, Ea la meci: 0, 0
3) El la meci, Ea la meci: 2, 1
4) El la film, Ea la film: 1, 2

Valorile de utilitate mai mari din cazurile 3) şi 4) reflectă preferința lor comună de a fi împreună (față de a merge separat la distracțiile dorite). Jocul astfel conceput, în condiții de deplină egalitate a preferințelor, nu are o soluție unică, ci mai multe. Concret, cei doi parteneri ar putea rezolva problema stabilind fie să meargă mereu separat la distracțiile preferate, fie să meargă succesiv împreună la distracțiile dorite (o

dată de unul, data următoare de celălalt). Dacă însă ei ar respecta o convenție locală favorabilă unilateral, atunci unul dintre cei doi ar fi permanent favorizat, iar celălalt dezavantajat. Așa s-ar întâmpla dacă obiceiul local ar cere ca Ea să se supună preferințelor lui (patriarhalism) sau ca El să se supună preferințelor ei (cavalerism).

Varianta mult mai interesantă a acestui joc este cea în care, deși cei doi jucători preferă în general să fie împreună (în loc de a fi singuri), totuși unul ține mai mult la distracția preferată decît la a rămâne împreună cu celălalt. În acest caz, preferințele lor se prezintă separat astfel:

Preferințele lui

1) El la meci, Ea la meci: 3
2) El la film, Ea la film: 2
3) El la meci, Ea la film: 1
4) El la film, Ea la meci: 0

Pe scurt, deși în general El preferă meciul filmului, totuși preferă să meargă la film cu Ea, decît la meci singur. În schimb, preferințele ei sunt următoarele:

Preferințele ei

1) Ea la film, El la film: 3
2) Ea la film, El la meci: 2
3) Ea la meci, El la meci: 1
4) Ea la meci, El la film: 0

Pe scurt, deși în general și Ea preferă să meargă la distracții împreună cu El, totuși Ea preferă să meargă singură la distracția ei preferată decît să meargă cu El la distracția lui preferată.

Din combinația acestor două seturi de preferințe, va rezulta următoarea situație de joc:

1) El la meci, Ea la meci: 3, 1
2) El la film, Ea la film: 2, 3
3) El la meci, Ea la film: 1, 2
4) El la film, Ea la meci: 0, 0

Din această ultimă distribuție a preferințelor (utilităților), rezultă că: întrucît El preferă să meargă la film cu Ea decît la meci singur (drept dovadă: El extrage utilitatea 2 din mersul la film cu Ea, dar numai utilitatea 1 din mersul de unul singur la meci), în timp ce Ea preferă să meargă singură la film decît cu El la meci (drept dovadă: ea extrage utilitatea 2 din a merge singură la film, dar numai utilitatea 1 din a merge cu El la meci), amenințarea reprezentată de posibila lor separare (în vederea unor distracții diferite) este mai mare pentru El decît pentru Ea. Ca efect, El va renunța la

distracția lui preferată pentru a fi împreună cu Ea, în timp ce Ea va renunța la a fi împreună cu El pentru a merge la distracția ei preferată. Această stare de lucruri este sintetizată în ideea că Ea are o capacitate de amenințare mai mare decît El (fiind mai înclinată să propună separarea lor pentru a merge la distracții diferite decît El, care nu va propune acest lucru). Rezultatul va fi că El va merge sistematic unde vrea Ea.

Repetarea identică a jocului cu acest rezultat poate însă conduce la frustrări (din partea lui), frustrări care, acumulate, pot să schimbe și preferințele lui (repetarea jocului poate totdeauna produce schimbări de preferințe, așa cum s-a văzut și în cazul dilemei deținutului). Strategia dominării permanente funcționează o vreme, dar pe termen mai lung poate provoca reacții opuse celor scontate (El se va revolta, și va refuza să mai meargă peste tot după Ea).

Evident, jocul nu modelează numai relațiile dintre sexe, ci orice relații între doi parteneri care au anumite lucruri în comun dar și capacități diferite de amenințare. Acest lucru se vede și din modelul conceput de Braithwaite, cunoscutul model al celor doi instrumentiști vecini.

Jocul celor doi instrumentiști

Jocul se referă la doi instrumentiști, Luca și Matei, care sunt vecini. Luca este pianist iar Matei trompetist, și au la dispoziție numai o oră pe zi (în același moment de timp) pentru a exersa acasă. Evident, varianta corectă, *fair*, este cea în care ei se înțeleg să cedeze succesiv, fiecare într-o seară, timpul de exersare celuilalt, pentru a nu se deranja reciproc cu zgomotul produs (dacă ar exersa simultan, zgomotul fiecăruia l-ar deranja pe celălalt). Din păcate însă, pianul deranjează mai puțin pe trompetist decît trompeta pe pianist, așadar cîntatul la pian îl sperie mai puțin pe Matei decît îl sperie cîntatul la trompetă pe Luca; astfel că Luca are o capacitate mai redusă de amenințare asupra lui Matei decît Matei asupra lui Luca. Cu alte cuvinte, Matei este mai înclinat să exerseze odată cu Luca decît Luca odată cu Matei. Avem, așadar, următoarea situație:

1) Luca exersează, Matei exersează: 1, 2
2) Luca exersează, Matei nu exersează: 7, 3
3) Luca nu exersează, Matei exersează: 4, 10
4) Luca nu exersează, Matei nu exersează: 2, 1

(Expunere după Brian Barry, [1989], p. 34; la rândul său, Barry preia valorile folosite de Luce și Raiffa).

Luca preferă să fie liniște (să nu exerseze niciunul) decît să fie zgomot (să exerseze amândoi), pe cînd Matei preferă să exerseze chiar și cînd e zgomot, decît să nu exerseze niciunul dintre ei. Ca efect, dacă Matei începe să cânte, Luca nu va mai

cânta, pe cînd dacă Luca începe să cânte, Matei va începe şi el să cânte. Aşadar, Matei e mai puţin interesat decît Luca în realizarea unei înţelegeri care să ducă la evitarea situaţiei în care cei doi se deranjează reciproc. El poate să-l împingă pe Luca în cea mai proastă situaţie pentru Luca (varianta 1), dar Luca nu poate face acelaşi lucru, pot că varianta cea mai proastă pentru Matei, şi anume varianta 4, nu îi poate fi impusă acestuia – la ea se ajunge doar dacă vrea Matei (să se abţină de la cîntat - B. Barry).

Jocurile ameninţării arată că *simpla negociere raţională dintre parteneri nu este susceptibilă să garanteze corectitudinea rezultatului*, în cazurile în care între aceştia există diferenţe semnificative de putere de ameninţare. Intuiţia noastră morală privind binele (corectitudinea) înţelegerii finale nu este automat satisfăcută de tratativele dintre parteneri.

Capacitatea de ameninţare diferită, care conduce la rezultate (avantaje-dezavantaje) diferite este ilustrată şi în celebra *problemă a lui Nash*, care se referă direct la distribuirea unor bunuri.

/3. 3. 2. 5. 2/ Problema lui Nash

Problema lui Nash (cf. Barry, [1989]) se construieşte în contextul teoriei clasice a jocurilor (J. von Neumann, O. Morgenstern), şi priveşte raporturile dintre jucători prin prisma relaţiei de negociere raţională, bazate pe premisele:

- nici un jucător nu va accepta un acord care îi oferă mai puţin decît ar obţine fără nici un acord
- părţile nu vor ajunge la acord cîtă vreme există o variantă care i-ar da uneia mai mult decît a primit deja (fără a înrăutăţi, prin aceasta, situaţia celuilalt)

Se presupune că cineva lasă prin testament suma de 100 Euro pentru două persoane, cu condiţia ca ele să ajungă la un acord privind împărţirea acestei sume (condiţie care îi obligă la negociere: dacă nu ajung la acord, ei pierd toată suma). Cazul interesant este cel în care cei doi moştenitori au situaţii materiale diferite: unul este foarte bogat, celălalt foarte sărac. Aceasta înseamnă că:

> „Cel bogat, să presupunem, va fi prea puţin afectat de cît de mulţi bani primeşte, pe cînd cel sărac are nevoie disperată de o mică parte din bani, fiind mai puţin preocupat de obţinerea unei sume mari. Avem sentimentul intuitiv că cel bogat are un avantaj în negociere, avantaj ce decurge din poziţia sa" (B. Barry, [1989], p. 13).

Pentru a exprima acest avantaj, se spune că celui bogat îi este indiferent dacă obţine 50 Euro sau dacă banii sunt traşi la sorţi (ceea ce înseamnă că are 50% şanse să ia 100 Euro şi 50 % şanse să nu ia nimic). Dacă pentru el 100 Euro au utilitatea 1, iar 0 Euro au utilitatea 0, atunci cei 50 Euro au utilitatea 0, 5.

Cel sărac, însă, este indiferent doar la sume mai mici. De exemplu, lui îi este

indiferent dacă obține 25 Euro sau dacă banii sunt trași la sorți (ceea ce înseamnă că are 50% șanse să ia 100 Euro și 50 % șanse să nu ia nimic). Pentru el, 25 Euro au utilitatea 0, 5 (pe care bogatul o dă sumei de 50 Euro), ceea ce reflectă nevoia sa mai mare de bani.

Calculând apoi utilitățile respective ale celor doi jucători (vezi și formula matematică a lui Harsanyi, în Brian Barry, [1989], p. 18), se ajunge la următoarea situație:

Cel bogat		**Cel sărac**	
A	B	A	B
Bani	Utilitate	Bani	Utilitate
100 Euro	1	0 Euro	0
90	0, 9	10	0, 4
80	0, 8	20	0, 6
70	**0, 7**	**30**	**0, 7**
60	0, 6	40	0, 78
50	0, 5	50	0, 85
40	0, 4	60	0, 91
30	0, 3	70	0, 96
20	0, 2	80	0, 98
10	0, 1	90	0, 99
0	0	100	1

(B. Barry, [1989], p. 15)

Din tabel rezultă că un echilibru se va atinge în jurul distribuției 70-30 a sumei de 100 Euro (mai exact, cf. formulei matematice, 73-27 Euro) în favoarea celui bogat. Faptul că cel bogat va obține din negociere mai mult reflectă capacitatea sa de amenințare mai mare: dacă i se propune o sumă sub 50 de Euro, el va propune abandonarea negocierii (nu este interesat de sume mici), ca urmare, pentru el, adevărata negociere începe de la oferta de 50 Euro pentru el. Echilibrul se atinge la distribuția 70-30, unde fiecare parte obține utilitatea de 0, 7.

Concluzia acestor jocuri și situații ipotetice este următoarea. Atît în cazul bunurilor publice cît și în cazurile de negociere între parteneri inegali, raționalitățile individuale pot fi sau chiar tind să fie divergente: varianta cea mai rațională pentru unul nu este cea mai rațională și pentru altul, și nici pentru toți; și, mai ales, varianta cea mai rațională *pentru toți la un loc* nu este și varianta cea mai rațională pentru fiecare separat (optimum-ul general nu este și optim individual, «Binele general» nu coincide cu cel individual). Drept rezultat, *în cazurile în care nu există un arbitru sau un terț care să intervină* (spre binele general, în vederea unei variante optime pentru toți), este rațional pentru fiecare să evite varianta cea mai rațională pentru toți (optimum-ul general) și să urmărească varianta cea mai rațională pentru el însuși (luat singur). Cu cît aleg mai mulți această cale, cu atît lucrurile vor merge mai prost în comunitatea respectivă (amplificarea egoismului duce la rezultate suboptime pentru

toți, numai egoismul unora însoțit de altruismul altora duce la optim, însă la optim doar pentru egoiști).

Întrucît rațională individuală și negocierea nu par suficiente pentru atingerea optimum-ului general, ci duc la rezultate «incorecte» (utile numai unora, nu tuturor), apare de aici un temei pentru intervenția statală în favoarea Binelui general. Pledoariile pentru statul orientat spre *Right* acordă contractului și negocierii (între parteneri liberi) o forță aproape magică: se presupune că prin negocieri și contracte liber consimțite oamenii (și grupurile, și organizațiile) vor putea să-și urmărească nestînjeniți sau să-și asigure (în mod rezonabil, în raport cu posibilitățile) propriul bine – tocmai din acest motiv, intervenția publică orientată spre Bine nu mai pare necesară. Pe această viziune se bazează prescripția minimalistă: guvernarea nu trebuie să intervină în relațiile dintre agenții sociali decît atunci cînd s-au încălcat regulile jocului, iar atunci trebuie să intervină numai pentru aplicarea normelor de drept (pentru a asigura ceea ce este *Right*). Dacă însă concluziile ce se degajă din jocurile amenințării și din problema lui Nash sunt corecte, viziunea respectivă este lacunară și ea induce în eroare. Omițînd să ia în considerare *situațiile de fapt* în care se desfășoară negocieri și se fac contracte, viziunea guvernării orientate spre *Right* neglijează o realitate importantă: aceea că negocierile și contractele conduc la ceea ce este drept (*Right*) numai dacă situațiile în care se desfășoară negocierea și situațiile în care se află semnatarii contractelor sunt ele însele normale și corecte. Cum însă de nenumărate ori oamenii negociază și semnează contracte în condiții defavorabile lor (condiții de penurie gravă, de presiune, de criză etc.), ei sunt siliți să accepte înțelegeri care nu sunt drepte – partenerii lor profită de aceste condiții și extrag mai multe beneficii decît s-ar justifica (și decît ar putea extrage într-o situație normală).

/3. 3. 2. 5. 3/ **«Under duress»:** «Necessitous men are not free men»

În jurisprudența și gîndirea socială anglo-saxonă, s-a recunoscut de mult faptul că încheierea legală a unor negocieri sau a unui contract nu garantează automat corectitudinea negocierilor și a contractului. Chiar dacă nu există nici o ilegalitate în ceea ce privește contractul încheiat, chiar dacă ambele părți l-au semnat în mod *voluntar*, este posibil ca valabilitatea lui să fie contestată dacă se dovedește că una dintre părți s-a aflat într-o «stare de necesitate» iar cealaltă a profitat de ea pentru a obține condiții contractuale excesive (în favoarea sa). În Anglia și SUA, funcționează de peste două secole principiul că, dacă una dintre părțile participante și semnatare (ale contractului) s-a aflat «la ananghie» («in distress») și deci «sub constrîngere» («under duress» - sub constrîngerea exercitată de împrejurări dificile, de condiții de criză), acea parte nu poate fi considerată a fi subscris *liber* la contract, iar contractul nu poate fi considerat corect, just, inatacabil. Încă din 1761, într-o cauză celebră, Lordul Northington a formulat princpiul «necessitous men are not, truly speaking, free men» («oamenii aflați la ananghie nu sunt, strict vorbind, oameni liberi»), ci se află «under duress», adică sub constrîngerea unor împrejurări dificile care le răpesc libertatea. Există o lungă serie de spețe în care acest principiu a fost aplicat și justificat. În speța

Atkinson contra Denby, de exemplu, s-a subliniat că, în cazurile în care una dintre părțile contractante poate dicta, cealaltă nu mai e liberă, ci «under duress»: «cînd o persoană poate dicta iar cealaltă nu are nici o alternativă decît să se supună, este vorba de constrîngere». O vînzare făcută de cineva «in distress», «la ananghie», şi în care cumpărătorul a profitat fără scrupule de situația vînzătorului, poate fi anulată de instanța de judecată. Un împrumut solicitat «in distress», şi acceptat în condiții oneroase de către împrumutat, deoarece împrumutătorul a profitat de situația acestuia, poate să nu fie recunoscut de instanță (care va impune condiții mai corecte, de exemplu, o dobîndă mai mică). În general, justiția anglo-saxonă refuză să recunoască înțelegerile şi contractele «incorecte» rezultate din faptul că cineva a profitat de greutățile şi de situația gravă a altcuiva. Este interesant de amintit că există cazuri în care chiar statul poate fi «under duress» din partea unor agenți de pe teritoriul său. Aşa de pildă, în celebra speță *United States contra Bethlehem Steel Co* (1941-1942), o firmă de construcții navale a profitat de situația «under duress» în care se aflau SUA, care aveau urgentă nevoie de nave de război, şi a obținut un contract cu statul ce poate fi considerat oneros. Statul nu avea nici o alternativă față de aceea de a ceda în fața firmei, deoarece „navele erau necesare, şi erau necesare repede, iar Bethlehem devenea necesar pentru a le construi" – astfel, un partener (statul) devenea dependent de altul (firma), şi, primul aflîndu-se «under duress», cel de-al doilea a profitat de el. Contractul rezultat nu putea fi deci recunoscut drept corect, căci justiția «refuză să impună un tîrg [bargain] în care una dintre părți a profitat în mod injust de nevoile economice ale celeilalte». Toate cazurile de acest tip sunt tratate în jurisprudența anglo-saxonă ca similare cu cazul în care cineva este pe cale să se înnece iar altcineva profită de situație, cerînd o sumă exorbitantă drept condiție pentru a-l salva. În asemenea cazuri, instanța «nu va tolera doctrina că un salvator poate profita de situație, folosindu-se de calamitatea care l-a lovit pe altul pentru smulge de la el un tîrg avantajos» (*Post contra Jones*; toate datele şi citatele de mai sus, din acest paragraf, sunt preluate din discuția speței *United States contra Bethlehem Steel Co.*, de la Curtea Supremă, 315 U. S. 289).

Toată dezbaterea despre «duress» (ca şi deciziile evocate mai sus, în speța *West Coast Hotel Company contra Parrish* –1937) arată că o societate ce respectă morala nu va tolera orice negocieri şi orice contracte subscrise de ambele părți, chiar dacă ele au fost semnate voluntar: ea nu va accepta negocierile şi contractele «under duress» ca fiind juste. De aici decurge un rol important pentru guvernarea orientată spre *Good (Bine)*: acela de a evalua dacă înțelegerile şi contractele semnate între membrii societății sunt spre binele tuturor, dacă nu cumva anumite contracte şi acorduri au fost obținute «under duress» şi deci sunt rezultatul unei nedreptăți (a faptului că unii au profitat de situația grea a altora).

Preşedintele Franklin Delano Roosevelt a aplicat principiile despre «duress» şi în sfera situațiilor sociale globale, susținînd ideea nerecunoaşterii situațiilor în care unele grupuri sociale se află «in distress» (la ananghie) şi «under duress» (sub constrîngerea nevoilor acute) drept situații sociale juste. Argumentul său era următorul: oamenii aflați «in distress» nu sunt oameni liberi, ci oameni aflați «under duress»; ca

atare, drepturile lor fundamentale, în primul rînd libertatea, nu sunt asigurate; ca atare, statul are datoria de a se ocupa de această situație socială injustă, eliminînd situațiile de «distress» sau «duress» și restabilind astfel libertatea, drepturile, cetățenilor.

> „This Republic had its beginning, and grew to its present strength, under the protection of certain inalienable political rights—among them the right of free speech, free press, free worship, trial by jury, freedom from unreasonable searches and seizures. They were our rights to life and liberty.
>
> As our nation has grown in size and stature, however—as our industrial economy expanded—these political rights proved inadequate to assure us equality in the pursuit of happiness.
>
> We have come to a clear realization of the fact that true individual freedom cannot exist without economic security and independence. «Necessitous men are not free men». People who are hungry and out of a job are the stuff of which dictatorships are made" (Franklin D. Roosevelt *The Economic Bill of Rights*, extras din mesajul său către Congres, la 11 Ianuarie 1944).

Unul dintre argumentele principale ale lui Roosevelt era că oamenii aflați «la ananghie» și deci «sub constrîngere» nu mai sunt atașați democrației, ci devin victimele propagandei totalitare. Chiar așa explica președintele american subordonarea cetățenilor din statele fasciste față de guvernele totalitare ale vremii. Așadar, pentru Roosevelt, asistarea săracilor și șomerilor nu era o chestiune de caritate sau de bune intenții egalitariste, nu era o chestiune de prejudecăți privitoare la «cum trebuie împărțite resursele în societate». Nu un ideal, mai mult sau mai puțin utopic, de dreptate socială abstractă era justificarea apelurilor sale la sprijin pentru persoanele marginalizate. Asistarea grupurilor defavorizate era, dimpotrivă, o chestiune de *Bine public*: ea proteja democrația, libertatea politică și drepturile cetățeanului american. (Pe acest temei s-a fundamentat celebra *Economic Bill of Rights*, din 1944, despre care va fi vorba mai jos, în paragraful dedicat politicilor publice asistențiale).

> „Democracy has disappeared in several other great nations-not because the people of those nations disliked democracy, but because they had grown tired of unemployment and insecurity, of seeing their children hungry while they sat helpless in the face of government confusion and government weakness through lack of leadership in government. Finally, in desperation, they chose to sacrifice liberty in the hope of getting something to eat. We in America know that our own democratic institutions can be preserved and made to work. But in order to preserve them we need to act together, to meet the problems of the Nation boldly, and to prove that the practical operation of democratic government is equal to the task of protecting the security of the people.

Not only our future economic soundness but the very soundness of our democratic institutions depends on the determination of our Government to give employment to idle men. The people of America are in agreement in defending their liberties at any cost, and the first line of that defense lies in the protection of economic security. Your Government, seeking to protect democracy, must prove that Government is stronger than the forces of business depression.

History proves that dictatorships do not grow out of strong and successful governments, but out of weak and helpless ones. If by democratic methods people get a government strong enough to protect them from fear and starvation, their democracy succeeds; but if they do not, they grow impatient. Therefore, the only sure bulwark of continuing liberty is a government strong enough to protect the interests of the people, and a people strong enough and well enough informed to maintain its sovereign control over its government.

We are a rich Nation; we can afford to pay for security and prosperity without having to sacrifice our liberties in the bargain" (F. D. Roosevelt, fragment din cea de-a 50-a *Fireside Chat* – «convorbire la gura sobei» transmisă radiofonic, 14 Aprilie 1938)

/3. 3. 2. 6/ Pluralism şi control reciproc

În favoarea guvernării orientate spre *Good*, se poate aduce şi un argument bazat pe constatarea concentrării spontane a puterii (de diferite tipuri). Adepţii guvernării minimale acordă maximum de încredere mecanismelor spontane de autoreglaj comunitar: pe plan economic, *piaţa liberă*, iar pe plan social-politic, *competiţia politică* şi *echilibrarea reciprocă* între diversele centre de putere:

- cele *politice* şi *sociale*: partidele, organizaţiile, grupurile de interese se controlează, prin competiţia politică, reciproc, iar grupurile de alegători sancţionează partidele care abuzează de putere
- cele *politice* şi cele *juridice*: politicienii sunt supravegheaţi de justiţie, iar justiţia lucrează pe o legislaţie controlată de politicieni
- cele *economice* şi cele *politice*: oamenii de afaceri şi politicienii trebuie să se limiteze şi controleze reciproc, astfel ca nici unii, nici ceilalţi să nu poată dicta societăţii); tot aşa cum puterea economică supraveghează puterea politică, şi cea din urmă trebuie să o supravegheze pe prima; economicul trebuie să preîntîmpine dictatura politică, dar şi politicul trebuie să preîntîmpine dictatura economică; Karl Popper a prezentat exemplar temeiul necesităţii ca politicul să limiteze puterea economică:

„Nimeni nu trebuie să fie la *cheremul* altora, dar toți trebuie să aibă *dreptul* de a fi ocrotiți de stat. [. . .] Chiar dacă statul apără pe cetățenii săi de violența fizică [...], el poate zădărnici atingerea scopurilor noastre dacă nu îi apără de abuzul puterii economice. Într-un asemenea stat, cineva care este puternic din punct de vedere economic este încă liber să împileze pe cel economiceşte slab şi să-l lipsească de libertate. În aceste împrejurări, libertatea economică nelimitată se poate autoanula întocmai ca şi libertatea fizică nelimitată, iar puterea economică poate fi aproape la fel de primejdioasă ca şi violența fizică; pentru că aceia care posedă un plus de hrană pot să-i silească pe cei înfometați la o robie «liber» acceptată. [. . .] Trebuie să construim instituții sociale, impuse de puterea de stat, pentru ocrotirea celor economiceşte slabi față de cei economiceşte puternici. Statul trebuie să vegheze ca nimeni să nu încheie un contract inechitabil de teama inaniției sau a ruinei economice. Aceasta, firește, înseamnă că principiul non-intervenției, al unui sistem economic neîngrădit, trebuie abandonat" (Popper, [1993], vol. II, p. 138).

- cele *economice* şi *statale* pe de o parte, cele ale *opiniei publice* (mass media, societatea civilă) pe de alta: se afirmă frecvent, de exemplu, că «mass media trebuie să fie cîinele de pază al democrației»
- cele ale *producătorilor* şi cele ale *consumatorilor*

În principiu, aceste limitări şi supravegheri reciproce ale diverselor centre de putere ar trebui să asigure spontan Binele public, prevenind şi corectînd devierile create de abuzurile intereselor speciale, egoiste, la adresa intereselor generale, legitime. În practică, însă, în ciuda mecanismelor spontane de control şi limitare reciprocă, se produc *convertiri* ale unui tip de putere în alte tipuri de putere (vezi, în acest sens, teoria lui Michael Walzer, în capitolul 2 al acestei cărți) şi *concentrări excesive* de putere de diverse tipuri. În mod frecvent, diversele tipuri de putere se asociază sau se «aliază», deoarece elitele ce exercită aceste tipuri de putere au mai mult de cîştigat din susținerea reciprocă decît pot cîştiga din apărarea intereselor public. Chiar şi presa, considerată frecvent drept «cîine de pază» al intereselor legitime şi drept exponentă a Binelui public, glisează adesea spre elitele politice, susținîndu-le în loc de a le supraveghea. Iată un exemplu de actualitate:

> Presa americană realizează erorile făcute de administrația Bush cu privire la Irak, dar nu îşi abandonează dependența de administrația de la Washington, observă T. Dévry într-un articol recent. De ce? Pentru că
>
> „A face parte din micul cerc al elitelor a devenit mai important decît a ajuta publicul să înțeleagă evenimentele" (Thomas Dévry [2007], p. 11)

Funcționarea spontană a mecanismelor de control şi supraveghere conduce uneori la *asocierea elitelor pentru conlucrarea intereselor speciale* (în dauna cetățeanului), şi nu la controlul reciproc al acestora (în interes general); ea nu reuşeşte deci să garanteze urmărirea intereselor generale şi prevenirea primatului intereselor

înguste, de grup. Drept rezultat, Binele public nu este asigurat automat de aceste mecanisme, şi este necesar ca guvernarea – în măsura în care îşi îndeplineşte rolul de reprezentantă a intereselor publice – să urmărească permanent reinstaurarea acestuia ca obiectiv regulativ principal. Evident, guvernarea însăşi poate devia de la acest obiectiv (deci ea însăşi trebuie supusă controlului), dar retragerea ei din sfera acţiunii publice de urmărire a Binelui general nu poate decît să faciliteze succesul intereselor speciale din diverse domenii (domeniul economic, domeniul mass media) de a se impune în dauna intereselor publice.

/3. 3. 2. 7/ Binele public şi democraţia

Un argument important în favoarea înrolării guvernării în acţiunea de căutare şi promovare a Binelui public este acela că sarcina acesteia este de a reprezenta opţiunile cetăţenilor, or cetăţenii (în marea majoritate) aşteaptă de la stat această înrolare. Cum statul a practicat mereu intervenţia «în vederea Binelui public», oamenii îi recunosc şi pretind să continue acest efort: „Un secol şi mai bine de intervenţionism a generat nevoi şi aşteptări care trebuie să fie onorate. . . " (Gray, [1998], p. 69). Chiar şi autori care nu îşi fac nici o iluzie cu privire la dificultăţile intervenţiei statale pentru asigurarea Binelui public (pentru bunăstare), aşa cum este Norman Barry, admit că vechea tradiţie a intervenţiei nu poate fi pur şi simplu eradicată, deoarece ea răspunde preferinţelor personale exprimate de majoritatea alegătorilor iar guvernarea are datoria să respecte aceste preferinţe.

> „status quo-ul social ridică o problemă practic de nerezolvat pentru orice teorie socială subiectivist-liberală, pentru că el încorporează deja drepturi şi aşteptări legitime. Suspendarea asistenţei nu ar fi numai imorală din perspectiva filosofiei convenţionale a bunăstării, dar ar fi condamnată şi de utilitarismul liberal, care interzice o astfel de ignorare a preferinţelor personale" (Norman Barry, [1998], pp. 161-162).

Dacă, în conformitate cu principiile democraţiei, «interesele tuturor trebuie să conteze în mod egal», atunci interesele unor mari categorii de cetăţeni (ale majorităţii, de regulă) nu pot fi ignorate: cererea publică de intervenţie statală în favoarea Binelui public trebuie satisfăcută de către orice guvernare democratică.

În contrast cu adversarii politicilor asistenţiale (în marea lor majoritate liberali radicali şi libertarieni), creştin-democraţii, social-democraţii, comunitarienii şi anumite categorii de conservatori – care susţin funcţia asistenţială a statului şi apără interesele grupurilor defavorizate – şi chiar unele categorii de reprezentanţi ai pragmatismului politic – care cred că statul trebuie să creeze un *modus vivendi* (un mod de convieţuire acceptabil) – susţin că statul nu poate să nu ia şi măsuri 'materiale' (reguli ce urmăresc un scop particular determinat, vizînd anumite grupuri de oameni), să stabilească şi să satisfacă interese publice prioritare. În acest sens, secolul XX a adus cu el aspiraţia către satisfacerea unor *drepturi pozitive* ale omului (pe lîngă cele negative, recunoscute

şi de adversarii politicilor asistențiale). Formularea clasică a acestor drepturi a fost dată de F. D. Roosevelt, în 1944, în ceea ce s-a numit «carta economică a drepturilor» (*The Economic Bill of Rights*):

„We have come to a clear realization of the fact that true individual freedom cannot exist without economic security and independence. "Necessitous men are not free men." People who are hungry and out of a job are the stuff of which dictatorships are made.

In our day these economic truths have become accepted as self-evident. We have accepted, so to speak, a second Bill of Rights under which a new basis of security and prosperity can be established for all—regardless of station, race, or creed. Among these are:

The right to a useful and remunerative job in the industries or shops or farms or mines of the nation;

The right to earn enough to provide adequate food and clothing and recreation;

The right of every farmer to raise and sell his products at a return which will give him and his family a decent living;

The right of every businessman, large and small, to trade in an atmosphere of freedom from unfair competition and domination by monopolies at home or abroad;

The right of every family to a decent home;

The right to adequate medical care and the opportunity to achieve and enjoy good health;

The right to adequate protection from the economic fears of old age, sickness, accident, and unemployment;

The right to a good education.

All of these rights spell security. And after this war is won we must be prepared to move forward, in the implementation of these rights, to new goals of human happiness and well-being.

America's own rightful place in the world depends in large part upon how fully these and similar rights have been carried into practice for our citizens" (Roosevelt, extras din *The Economic Bill of Rights*, mesaj către Congres, 11 ianuarie 1944)

BCU IAȘI CENTRALĂ UNIVERSITARĂ

/3.3.2.8/ Logica acțiunii raționale

Un argument în favoarea orientării guvernării către *Good* este sugerat de rezultatele logicii acțiunii raționale şi ale acțiunii colective.

În mod obişnuit, se presupune că societatea s-ar putea dispensa de acțiunile guvernării menite să asigure Binele public pentru că membrii acelei societăți pot ei înşişi să acționeze pentru asigurarea Binelui general. Mai ales gîndirea liberal-individualistă tinde să raționeze aşa: «dacă Binele public există realmente, atunci cetățenii îl vor recunoaşte şi vor acționa ei înşişi pentru a-l atinge; dacă el nu există sau nu este recunoscut ca atare de către cetățeni, nu are sens ca guvernarea să îl realizeze prin acțiunile ei, deoarece aceasta ar însemna că ea impune oamenilor, în ciuda voinței lor, ideea ei de Bine».

Acest tip de raționament este însă simplist şi eronat. Cercetările de logica acțiunii colective (inițiate de Mancur Olson) au arătat că există numeroase cazuri în care deşi Binele public există (iar raționalitatea colectivă îl recunoaşte ca atare), indivizii preferă să raționeze conform unei raționalități individualiste şi să nu acționeze pentru atingerea lui. Motivul este foarte simplu: acțiunile pentru realizarea Binelui public implică anumite costuri iar persoanele, care recunosc acel bine ca atare, nu doresc să participe la achitarea costurilor şi, în multe cazuri, nici nu au motive (individuale specifice) să participe, deoarece costurile pot fi plătite de alții. În plus, influența participării lor asupra rezultatului final este redusă (cu cît grupul este mai mare, cu atît ea tinde să devină neglijabilă), iar stimulentele personale (distincte de cele colective, tip bun public) sunt inexistente. În aceste condiții, participarea individuală nu mai are sens, iar grupurile mari, care ar ar trebui să acționeze pe baza acestei participări, nu se mai mobilizează.

> „Dar *nu este*, de fapt, adevărat că ideea conform căreia grupurile vor acționa în propriul lor interes decurge logic din premisa existenței comportamentului rațional şi orientat spre propriul interes. Din aceea că toți indivizii ce aparțin unui grup ar avea de cîştigat de pe urma realizării obiectivului lor de grup, nu decurge că ei vor acționa pentru realizarea acelui obiectiv, nici măcar dacă ei sunt toți raționali şi orientați spre propriul lor interes. Într-adevăr, cu excepția cazului în care numărul indivizilor dintr-un grup este mic, sau cu excepția cazului în care există constrîngeri ori alte mijloace speciale de a-i face să acționeze în vederea interesului lor comun, *indivizii raționali, orientați spre propriul lor interes, nu vor acționa în vederea atingerii intereselor lor de grup sau comune*" (Olson, [1971], p. 1-2).

Explicația fenomenului este destul de simplă.

- cînd vorbim de interese de grup, nu trebuie să uităm că *totdeauna* oamenii au, pe lîngă interesele de grup, şi interese proprii, individuale; acestea din urmă pot să nu coincidă cu primele, şi pot avea prioritate în fața lor

- apoi, se pune problema costurilor: persoanele pot dori anumite lucruri (Bine colectiv), dar să nu fie dispuse a plăti costurile care le-ar reveni în cazul acțiunii colective; ele pot dori să acționeze numai dacă primesc anumite stimulente speciale, mai mari decît cele ce decurg din Binele comun
- în fine, persoanele pot evita să acționeze pe baza raționamentului blatistului (vezi /3.3.2.4.3/).

Plecînd de la analizele unor situații de tipul celei descrise în paradoxul blatistului (vezi /3. 3. 2. 4. 3/), cercetarea acțiunii raționale a evidențiat faptul că în numeroase cazuri cetățeanul nu are *personal* de cîştigat, ci de pierdut, dacă se alătură celorlalți participanți la o acțiune colectivă orientată spre *Good* (bine public).
Sub aspect politic, avem:

- exemplul (ne)participării la o acțiune revoluționară (ca aceea din România, în1989, spre exemplu, la care cei mai mulți români s-au raportat ca «blatiști»: neparticipînd direct, nu au plătit costurile, dar au beneficiat de bunul public obținut în final).

- exemplul (ne)participării la vot (dacă formațiunea preferată cîştigă, oricum blatistul va beneficia de acest cîştig sub aspectul bunurilor publice oferite de guvernarea acelei formațiuni; dacă formațiunea pierde, oricum nu ar fi cîştigat nimic din participarea la vot; evident, dacă toți votanții judecă aşa, eşecul formațiunii preferate este asigurat)

În general, a arătat Olson, grupurile mici sunt mai coezive şi mai susceptibile de a se mobiliza colectiv pentru Binele (lor) comun, pentru că

- în cazul lor participarea sau neparticiparea fiecărui membru se vede (şi deci sustragerea de la acțiunea comună poate fi sancționată de grup, mărind costurile neparticipării);
- participarea sau neparticiparea contează semnificativ de mult sau foarte mult;
- iar beneficiile se împart la mai puțini (grupul fiind mic, pot reveni proporții mai mari din beneficiu fiecăruia).

Spre exemplu, grupurile de interese speciale sunt în genere coezive, pentru cele trei motivele enumerate mai sus şi pentru că, prin influența lor, pot obține rezultate foarte pozitive (pentru ele!).
În schimb, cu cît grupul este mai numeros, aceste motive de a participa se diminuează iar persoanele au tot mai multe temeiuri pentru a acționa ca «blatiști», adică de a parazita pe acțiunile altora.

Pentru a explica raționamentul făcut de blatist, Gordon Tullock propune ecuația:

$$R=PB+D-C$$

unde:

R este reacția participantului potențial
B este beneficiul tip bun public al actului colectiv
P este probabilitatea ca participarea individului să aducă succesul actului
C este costul personal al participării
D este cîştigul personal al participării

Cum **P** este infim, **PB** iese din ecuație şi rămîn în joc doar considerente 'raționale' personale (plus eventual elemente 'irațională', cum ar fi, în cazul unei revoluții, ura contra puterii, furia, etc.) Iată explicația *pasivității raționale.*

Problema care se pune este, desigur, următoarea: dar dacă toți ar raționa la fel? dacă toți oamenii ar face acelaşi calcul, din care rezultă că participarea nu este rentabilă? Iar cei ce nu-l fac acționează oare irațional?

Apare aici problema extremismului politic sau a fanatismului politic (poziții care nu se axează pe calcul rațional): tocmai pentru că extremiştii şi fanaticii nu fac calcule raționale ci acționează orbeşte (motivați de ura împotriva celor pe care îi consideră 'duşmani'), participarea lor este necondiționată, intensă şi deci periculoasă, în timp ce participarea cetățeanului moderat este condiționată, adesea mai puțin intensă şi deci mai puțin eficientă. Iată explicația unei «superiorități» (nu morale, ci de ordin organizatoric) a extremiştilor față de oamenii raționali.

Alte exemple similare, în care raționalitatea strict individuală ne recomandă să fim blatişti, sunt: rezistența la corupție; rezistența la colaborarea cu inamicul (devenit ocupant); rezistența la dictatură şi refuzul de a ocupa poziții de conducere în sistemul dictatorial; participarea la mecanismele democratice (vot).

Cazul participării la alegeri este deosebit de clar: **PB** fiind minimă, rămîn considerațiile personale; or, **D** fiind de regulă şi el mic, **C** fiind ceva mai mare, rezultă neparticiparea. Dar aici este vital ca oamenii să înțeleagă şi interesul public.

Rolul factorilor 'culturali' sau 'morali' (valori, opțiuni, preferințe, principii, idealuri) poate fi însă şi el semnificativ. De asemenea, rolul factorilor 'irațională' (ură, furie, disperare, teamă, revoltă, exasperare).

Decizia de participare sau neparticipare la o acțiune colectivă poate fi descrisă formal şi cu ajutorul unei inecuații propuse de J. M. Hansen, în articolul *The Political Economy of Group Membership*, publicat în revista *American Political Science Review*, vol. 79, no. 1, 1985, pp. 79-96 (*apud* Dunleavy [1991], p. 33):

Gj este câştigul obținut de persoana j în cazul că grupul obține beneficiile colective vizate
Pj este probabilitatea ca decizia individuală a lui j de a participa să determine

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

obținerea beneficiilor urmărite
Ij este beneficiul personal al lui j, obținut din apartenența la grupul respectiv
Cj este costul participării
Rj este beneficiul optim pe care persoana j îl poate obține dacă își cheltuiește altfel resursele (de timp, energie, bani) decât pentru a participa la acțiunea colectivă respectivă.

Persoana j va participa la acțiunea colectivă dacă și numai dacă

(Gj * Pj) + Ij – Cj > Rj

Dacă persoana nu are nici o alternativă la folosirea resurselor sale (decât aceea de a participa la acțiunea comună), formula se modifică puțin și devine

(Gj * P/N) + Ij > Cj

unde P este probabilitatea ca grupul să-și atingă scopurile iar N este apartenența potențială a lui j.

Toate aceste analize și formule arată că, date fiind concluziile raționalității egoiste (strict individuale), în numeroase cazuri comunitatea nu se poate baza, pentru urmărirea Binelui public, pe participarea persoanelor (care au motive foarte bune să acționeze ca blatiști). Prin urmare, intervenția guvernării în favoarea Binelui public devine indispensabilă (vezi și /3. 3. 2. 9. 2/, citatul din Gerald Dworkin și concluziile sale).

/3. 3. 2. 9/ Problema paternalismului

Una dintre obiecțiile centrale aduse de adepții guvernării minimale împotriva statului orientat spre *Good* este aceea că orice guvernare ce urmărește Binele ajunge, mai devreme sau mai tîrziu, să impună valorile sale unor grupuri și persoane care nu le împărtășesc (vezi, de exemplu, Hayek, [1993], pp. 109, 127-131, 177); astfel, în mod paradoxal, aspirația la un Bine general conduce de fapt la *răul* multor oameni ce nu împărtășesc ideile de bine impuse de guvernare și nu vor să li se facă «bine» cu forța ș. a. m. d. Ajungem astfel la problema paternalismului. Raționamentul este simplu:

- în societate nu există un consens general asupra valorilor, idealurilor, metodelor etc.
- în absența consensului, guvernarea orientată spre *Bine* ajunge să impună un anumit ideal cetățenilor, pentru a se putea exercita
- acestora, pasămite, li se face bine cu forța, ceea ce conduce la paternalism
- paternalismul înseamnă anularea independenței și autonomiei persoanelor, reducerea lor la statutul deplorabil de «copii» ai autorității

Paternalismul este un pericol real la adresa libertății și autonomiei umane, iar pericolele sale au fost de mult timp sesizate (vezi, de exemplu, Mill [2005]). Este, de asemenea, perfect adevărat că o serie de regimuri odioase (de exemplu, regimul comunist) a recurs la paternalism pentru a controla conștiințele și conduitele umane.

Se pune însă întrebarea dacă este adevărată teza că guvernarea orientată spre *Good* eșuează inevitabil în paternalism, așa cum pretind adepții statului minimal. Există o serie de argumente interesante împotriva acestei teze.

/3. 3. 2. 9. 1/ (a) *argumentul conservator* (Devlin). Lordul Devlin pornește de la premisa că nici o societate nu poate exista fără o structură morală comună:

> „O societate de orice fel se constituie în virtutea unei comunități de idei, nu numai de idei politice, ci și de idei privind felul în care membrii săi ar trebui să se comporte și să-și conducă viețile, acestea din urmă constituind morala respectivei societăți. Orice societate are o structură morală ca și o structură politică [. . .] Dacă bărbații și femeile încearcă să creeze o societate în care nu există vreun acord fundamental privind binele și răul, aceștia vor da greș; dacă, având în prealabil un acord comun la bază, respectivul acord dispare, societatea se va dezintegra. Aceasta deoarece societatea nu este ceva ce este ținut laolaltă în mod fizic, ci este ținută de legăturile invizibile ale unei concepții comune" (Devlin, [1965]).[i]

Dacă orice societate are o structură morală subiacentă și se bazează pe un anumit acord comun, înseamnă că în cadrul ei trebuie să existe o serie de elemente morale (principii, standarde) care sunt proprii întregii societăți, sunt recunoscute în ea și o protejează. Aceste standarde sau principii nu sunt «impuse din afară» oamenilor, ci, într-un anumit sens, îi reprezintă pe ei înșiși. Ele trebuie impuse, iar încălcarea lor sancționată, nu numai dacă, și cînd, cineva se plînge de efectele suferite ca urmare a încălcării lor, ci totdeauna: căci sfidarea acestor elemente lezează societatea însăși, nu numai (sau neapărat) o anumită persoană:

> „există anumite standarde de comportament sau principii morale pe care societatea cere să le respectăm; iar încălcarea acestora este o ofensă adusă nu numai persoanei prejudiciate, ci societății ca întreg" (Devlin, [1965]).

Ca atare, societatea este îndreptățită să impună aceste standarde, fără a consulta pe cetățeni sau a aștepta acordul lor. De exemplu, spune Devlin, incestul, poligamia sau prostituția pot fi sancționate (iar interzicerea practicării lor impusă) fără a verifica dacă au produs cuiva daune și fără a cere acordul diverselor persoane.

Devlin nu ar vedea în impunerea unor norme morale ce fac parte din «structura morală» a societății și din «acordul fundamental» un act paternalist; el nu ar interpreta impunerea binelui (reprezentat de interzicerea practicilor incestului, poligamiei sau

prostituției) ca pe o mostră de paternalism. Conform viziunii lui, dacă aici binele este impus unor persoane, aceasta nu înseamnă că aceste persoane ar fi fost private de autonomie şi libertate, că voința şi conştiința lor ar fi fost «siluite» prin imprimarea «din afară» a unor standarde morale «străine». Dimpotrivă, binele ce li se impune este binele care le este propriu, binele care provine din propria lor cultură morală, deoarece aparține structurii morale a societății căreia ele îi aparțin. Este, s-ar putea spune, ca şi cînd am aminti cuiva ceva ce a uitat: actul reamintirii nu este o «impunere» a ceva străin din afară, ci doar o resuscitare a ceea ce exista de mult în conştiința persoanei însăşi. Aşadar, aici nu poate fi vorba de paternalism.

/3. 3. 2. 9. 2/ (b) *argumentul erorii şi al slăbiciunii* (Gerald Dworkin). Într-un articol devenit clasic, Gerald Dworkin argumentează că există situații cînd unei persoane îi poate fi impus un anumit bine autentic, şi aceasta nu în virtutea unui paternalism brutal, abuziv, condamnabil, ci în virtutea necesității de a-l ajuta să-şi atingă propriile scopuri.

Pentru a înțelege aceste situații, putem porni de la cazul slăbiciunii voinței: cineva poate dori să reziste unei tentații (a fuma, a consuma droguri, a a bea alcool etc.) şi, fiind conştient că s-ar putea să nu aibă forța necesară, poate ruga pe cei apropiați să îl ajute, oprindu-l (cu forța) să cedeze acestei tentații chiar dacă, la un moment dat, el ar dori foarte mult să o facă. Cu alte cuvinte, cel în cauză caută ca, prin ajutorul altora care l-ar împiedica la nevoie cu forța, să se asigure împotriva propriei slăbiciuni ([1986], p. 272). Nu se poate pretinde, crede Dworkin, că aici am avea de-a face cu paternalism: persoanei în cauză nu i se impune ceva străin, adus din afara sa, ci el este ajutat să facă chiar ceea ce vrea să facă (în ciuda unor tentații deviante). Un asemenea bine poate fi impus, fără a fi vorba de un paternalism malign.

Un alt caz similar este cel al erorii de judecată: cine crede că nu poate depăşi o anumită criză şi plănuieşte să se sinucidă, sau cine crede greşit că fumatul nu-i dăunează ori că riscul de a nu purta centura de siguranță (în automobil) este foarte mic, poate comite o eroare gravă de apreciere sau de judecată, eventual chiar o eroare fatală. Ca atare, dacă cineva îi impune binele cu forța (adică îl opreşte de la sinucidere, sau îl opreşte de la fumat ori îi impune să poarte centura de siguranță) nu este vorba de paternalism (în sensul negativ) ci de o acțiune care merge în direcția adevăratelor scopuri şi interese ale persoanei în cauză. Aici nu e vorba de bunuri sau valori «străine» impuse împotriva voinței persoanei (care le respinge) ci de o constrîngere benefică, aptă să o ajute să-şi atingă scopurile proprii (Dworkin, [1986], p. 273). Ulterior, chiar persoana în cauză va recunoaşte acest lucru şi va fi recunoascătoare pentru ajutorul acordat. Persoanele ce doresc să economisească bani, dar nu au tăria să o facă (cedînd mereu tentației de a cheltui) sau care doresc să studieze, dar cedează tentațiilor de a-şi consuma timpul altfel, vor fi în final recunoscătoare pentru constrîngerile care le-au ajutat să îşi atingă scopurile.

Un alt caz interesant, de acelaşi tip, este cel prilejuit de situații de tipul celei din paradoxul blatistului (vezi mai sus, /3. 3. 2. 4. 3/ şi /3. 3. 2. 8/). Este vorba de

„restricții care sunt în interesul unei clase de persoane luate colectiv dar care

sunt de aşa natură încît interesele imediate ale fiecărui individ sunt promovate prin aceea că el violează regula atunci cînd alţii o respectă. În asemenea cazuri indivizii implicaţi pot avea nevoie de constrîngere pentru a pune în practică judecata lor colectivă privind propriul lor interes, constrîngere garantînd fiecăruia că ceilalţi vor respecta regula" (Gerald Dworkin, [1986], p. 268).

În asemenea cazuri, constrîngerile îl ajută de fapt pe cel în cauză să pună în practică ceea ce doreşte, să obţină beneficiul vizat (şi care s-ar evapora dacă toţi cei implicaţi ar încălca regula de dragul maximum-ului de avantaj strict personal). Aşadar, aici nu e vorba de paternalism, deşi este vorba de o constrîngere.

Dworkin conchide că pot exista situaţii în care „oamenii raţionali ar accepta să acorde puterii legislative a societăţii dreptul de a impune restricţii" chiar şi asupra conduitei individului care îl priveşte pe el însuşi ([1986], p. 274).

Transferînd această concluzie asupra problemei guvernării orientate spre *Good*, ajungem la consecinţa că pot exista situaţii în care impunerea de către stat a unor forme de bine individului nu constituie exemple negative de paternalism, ci exemple pozitive de ajutor util (şi eventual dorit chiar de acesta), în virtutea intereselor lui pe termen lung.

Evident, date fiind „resursele de ignoranţă, rea voinţă şi prostie" (Dworkin) ale legislatorilor, există riscuri foarte mari ca guvernarea să abuzeze de o eventuală autorizare a sa de a impune constrîngeri oamenilor spre binele lor. De aceea, Dworkin caută să condiţioneze cît mai strict şi să reducă la minim o asemenea autorizare. Condiţiile ar fi:

- deciziile şi acţiunile individuale pe care guvernarea urmăreşte să le evite prin constrîngeri impuse persoanelor trebuie să fie de mare anvergură, potenţial periculoase şi ireversibile
- evitarea (prin constrîngere) a acestora să fie de natură a amplifica capacitatea individului de a examina raţional şi duce la capăt propriile lui decizii, proiecte de viaţă etc.
- guvernarea trebuie să demonstreze că ceea ce vrea să evite prin constrîngeri este bine definit, realmente foarte dăunător individului şi foarte probabil să se întîmple, iar efectele pozitive aşteptate ca urmare a constrîngerii sunt şi ele bine definite, importante şi foarte probabile
- constrîngerea să fie aplicată de guvernare numai dacă nu există altă variantă de atingere a aceluiaşi scop; cînd ea există, chiar dacă este costisitoare, greoaie etc. trebuie preferată constrîngerii ([1986], pp. 272-274).

Reflecţiile lui Dworkin şi argumentele în favoarea unei guvernări orientate spre *Good* care se pot conecta cu aceste reflecţii pot fi înţelese mai bine dacă sesizăm că:

- guvernările premoderne se orientau spre un anumit *Bine* şi se simţeau

îndreptățite să îl impună, deoarece erau paternaliste (tratau persoanele ca neîndreptățite la autonomie deplină)

- modernitatea a salutat guvernările minimale (orientate spre *Right*) tocmai pentru că tratau persoanele ca fiind *îndreptățite* la o autonomie deplină (Kant: «ieşirea omului din starea de minorat»)
- dar faptul că persoanele sunt *îndreptățite* la deplina autonomie nu înseamnă că ele şi reuşesc să o exercite; uneori ele nu reuşesc să-şi exercite autonomia – dintr-o slăbiciune a voinței, din erori de apreciere, din cauză că cedează unor tentații momentane sau din cauză că se sustrag binelui colectiv recunoscut de dragul unui optim (potențial) strict personal (aşa cum se întîmplă în cazul blatistului)
- în aceste cazuri de autonomie ratată sau contraproductivă, guvernarea poate avea îndreptățirea de a constrînge persoanele spre propriul lor bine.

/3.3.3/ Contradicția Right-Good: dileme ale politicii publice

Care sunt limitele legitime ale intervenției de stat, ale politicilor publice? Legalitatea (idealul de *Right*) are totdeauna prioritate față de Binele public sau nu? Trebuie ca statul să respecte cu scrupulozitate propriile legi, sau, în cazuri speciale, el poate interveni şi în forme extralegale, în vederea realizării binelui public sau a impunerii unor principii morale? Trebuie ca statul să respecte la modul absolut drepturile şi libertățile tuturor cetățenilor săi, sau, în situații speciale, el poate încălca anumite drepturi (ale unora) în vederea binelui public sau al drepturilor altora?

Cîteva analize de caz pot să evidențieze dificultățile morale cu care se confruntă acțiunea politică, în măsura în care îşi asumă atît principiile statului de drept («supremația dreptului»), cît şi idealul de a servi *Binele public.*

/3. 3. 3. 1/ *Cazul I: «Drepturile. . . membrilor bandei»*

Locuitorii unui cartier din Los Angeles s-au confruntat mulți ani cu probleme insolubile create de o bandă de tineri care îşi făcuseră sediul în cartier, creînd o situație insuportabilă prin fapte care, luate fiecare în parte, erau relativ minore: gălăgie exagerată, murdărirea permanentă a spațiului public, inclusiv folosirea sa drept WC în aer liber, spargeri de geamuri, gesturi indecente şi atitudini ofensive, de intimidare, față de trecători, cerşetorie insistentă şi agresivă, bătăi între membrii bandei, consum de droguri etc. Justiția nu putea interveni eficient, date fiind multitudinea de mici contravenții şi infracțiuni, lipsa de gravitate a fiecărei fapte în parte, dificultatea de a identifica vinovatul în fiecare caz, absența dovezilor etc. Chiar dacă se reuşea uneori acordarea de penalizări or chiar de mici condamnări, inclusiv repetate, acestea erau mărunte

(amenzi, închisoare de scurtă durată, etc.) iar vinovații reveneau cu noi acte indezirabile. Mijloacele de supraveghere video permanentă nu erau, în vremea respectivă, disponibile, iar supravegherea cu personal specializat era prohibitivă prin costurile ridicate. Autoritățile locale au decis să rezolve problema prin emiterea unui ordin de interdicție, care oprea accesul membrilor bandei în zona respectivă. Rezultatul a fost pozitiv şi spectaculos, numărul de plîngeri ale locuitorilor şi trecătorilor a scăzut masiv, zona a fost igienizată, problemele au dispărut în linii mari. A intervenit însă ACLU – *the American Civil Liberties Union* (celebra asociație americană pentru libertăți civice), care a acționat în justiție autoritățile locale pentru încălcarea drepturilor omului: membrii bandei, ca cetățeni americani, aveau dreptul constituțional de a circula liber în orice zonă a țării, deci şi în cartierul respectiv. Interdicția a fost anulată, ca neconstituțională, iar problemele existente inițial au reapărut. (Roger L. Conner *A Gangsta's Rights Drepturile gangsterului*, în Etzioni [1998])

Politica publică de interzicere a accesului unor persoane în zona problematică inițiată de autoritățile locale era, desigur, bine intenționată, în sensul că urmărea respectarea unor norme morale (decență, respect etc) şi anumite interese legitime, pe scurt binele public. În acelaşi timp, ea reprezenta o restrîngere a drepturilor civice ale unor persoane (membrii bandei) fără bază juridică (fără o condamnare formală). Este însă admisibilă o atare politică publică? Pot fi drepturile unor persoane limitate în interesul public (sau în ceea ce se consideră a fi interes public la momentul respectiv), fără suport juridic? Răspunsul nu este uşor de dat. Pe de o parte, utilitatea interdicției pare evidentă; pe de alta, împuternicirea autorităților să restricționeze exercitarea unor drepturi constituționale fără un temei legal complet, pe baza unor simple aprecieri de oportunitate, constituia un precedent alarmant: ce garanție ar fi putut exista că autoritățile locale, odată obişnuite să restricționeze ocazional exercitarea unor drepturi, nu ar fi ajuns să comită abuzuri, emițînd ulterior diverse alte restricții total nejustificate? Conform viziunii legaliste, procedura era inacceptabilă, abuzivă şi generatoare a unui precedent periculos; conform acestora, banda trebuia descurajată sau oprită nu printr-o decizie politică (de interzicere a accesului), ci prin condamnări individuale pentru fapte precise comise de membrii ei. Însă aceste condamnări nu fuseseră eficiente, şi nici în viitor nu puteau fi: lipsea atît baza legală pentru sentințe eficace, cît şi posibilitatea colectării unui număr suficient de probe. De multe ori, martorii faptelor în cauză erau ei înşişi descurajați să depună mărturie de teama unor represalii ulterioare din partea membrilor bandei. În plus, costurile procedurilor juridice respective (în bani şi timp cheltuit) erau prohibitive pentru mulți dintre cei vătămați (mai ales din perspectiva condamnărilor minore, singurele la care se putea ajunge pe baza faptelor în cauză). Conform viziunii Binelui public, de vreme ce poliția şi justiția nu puteau rezolva problema, era normal să se recurgă la interdicții, deoarece ele asigurau binele comunitar dorit.

Aici devine evident un contrast între cerințele comunitare şi cele individuale. Binele comunitar cerea aplicarea interdicțiilor; pe plan individual, însă, restrîngerea drepturilor cuiva fără un proces juridic complet (fără «due process», cum se spune în dreptul anglo-saxon) era un abuz evident; Binele individual excludea aplicarea

interdicțiilor. Persoana supusă acestora putea replica: «nu-mi pasă de statistica pe care o evoci şi care arată că interdicțiile conduc la scăderea infracționalității; mie personal aceste interdicții îmi lezează drepturile, fără niciun temei legal, aşadar eu sunt nedreptățit».

Dintr-o perspectivă utilitaristă globală, politica de interzicere a accesului poate apărea drept morală şi justă: efectele ei fiind pozitive, se poate susține că ea a amplificat binele general şi a diminuat suferința cetățenilor. Din perspectiva unei etici deontologiste şi individualiste, însă, politica respectivă nu se susține, deoarece ea vine în contradicție cu datoria strictă de respectare a drepturilor fiecărui om (ce nu a fost deposedat de ele prin sentință judecătorească). Ambele puncte de vedere pot fi adoptate şi argumentate. Dar poziția trebuie să rămînă coerentă, şi nu arbitrară. Invocînd diverse excepții sau creînd direct starea de excepție (cazul deținuților de la Guantanamo, instalați în această tabără deoarece ea nu se află pe teritoriul SUA, fiind deci exceptată de la jurisdicția legilor americane).

Din păcate, de foarte multe ori se adoptă o poziție arbitrară, de tip «decizionist», constînd în aplicarea principiilor deontologiste şi legaliste în anumite situații (cînd decidentul politic o doreşte) şi aplicarea principiilor opuse, de tip utilitarist, în alte situații (din nou conform dorințelor sau intereselor decidentului politic). Pe scurt, *decidentul politic jonglează cu deontologismul şi utilitarismul, cu «sanctitatea drepturilor omului» şi cu «prioritatea Binelui public» după cum vrea în momentul respectiv, după cum cer interesele sale imediate.*

/3. 3. 3. 2/ *Cazul II: posesia privată a armelor de foc*

În SUA există o veche dispută politică şi morală privitoare la libertatea acordată cetățenilor de a obține şi deține arme de foc de uz personal (pistoale, arme de vînătoare). Apărătorii acestei libertăți susțin că deținerea armelor este o parte a dreptului fiecărei persoane la viață şi integritate fizică: avînd o armă de foc, fiecare se poate apăra de atacul unui răufăcător. Arma în sine nu este un lucru rău («guns don't kill; murderers kill with guns», aşa sună un faimos slogan liniştitor al producătorilor de arme şi al celebrei *Rifle Association*, o organizație menită să apere dreptul de a deține arme de foc); simpla deținere a armei nu este nici ea ceva rău (dacă arma nu este păstrată în scopuri criminale); rea şi condamnabilă este numai folosirea ilegală a armei, pentru amenințare, jaf sau crimă. De ce, atunci, să fie interzisă posesia armelor de foc?

Adversarii libertății respective atrag însă atenția că toate statisticile dovedesc faptul că posesia armelor de foc de către populație măreşte numărul de infracțiuni cu mînă armată, amplificînd şi infracționalitatea în genere, şi numărul de crime la mia de locuitori. Există o clară corelație statistică între răspîndirea armelor de foc şi criminalitate, ceea ce arată că, în loc de a diminua riscurile şi a mări securitatea personală, armele de foc deținute de populație măresc riscurile şi diminuează securitatea individuală. În aceste condiții, s-ar părea că interesul public cere interzicerea armelor de foc: Binele public presupune reducerea numărului de arme şi

de posesori ai lor, căci criminalitatea globală scade odată cu această reducere.

La aceste argumente, apărătorii armelor de foc replică evocînd următorul contraargument: dreptul la autoapărare este un drept fundamental al omului (decurgînd din dreptul la viață); cetățeanul poate renunța la acest drept, sau poate accepta limitarea mijloacelor de exercitare a lui (prin restricționarea posesiei de arme) numai dacă autoritățile îi pot garanta securitatea. Dar este evident că autoritățile nu pot garanta securitatea personală a fiecărui cetățean. În acest caz, limitarea dreptului la autoapărare este un abuz. Dacă statul nu-ți poata garanta securitatea, cum poate avea el dreptul să-ți interzică armele de autoapărare? Infractorii își procură oricum arme de foc, deoarece ei nu se lasă intimidați de lege; dacă cetățenii cinstiți nu sunt însă autorizați de lege să posede și ei arme, iar autoritățile nu le pot garanta securitatea, situația finală este că legea îl face mai vulnerabil pe cetățean, în loc de a-l apăra. Lucrurile stau ca și cum statul i-ar spune individului: «eu nu îți pot promite că, la nevoie, voi fi la fața locului pentru a te apăra; dar nici nu accept să te aperi singur (cu o armă de foc); nu-ți rămîne decît să aștepți și să speri că, în caz de urgență, poliția va sosi la timp și te va proteja; dacă însă nu se va reuși acest lucru, n-avem ce să-ți facem». Evident, lucrurile nu sunt în regulă cu acest tip de atitudine. Nu este corect, nu este moral, ca statul să îți diminueze capacitatea de autoapărare (prin interdicții) în condițiile în care el nu îți poate asigura o protecție rezonabilă.

Se poate observa aici cum reapare contrastul dintre cerințele comunitare și cele individuale. Comunitatea are dreptul să ia măsuri pentru reducerea criminalității; dar și cetățeanul are dreptul să ia măsuri pentru autoapărare. Din punctul ei de vedere, este util să fie interzise armele de foc; din punctul lui de vedere, este periculos să i se blocheze cea mai eficientă cale de autoapărare. Binele comunitar pare aici în conflict și cu drepturile, și cu binele individual. Iar acest conflict iese cel mai clar în evidență dacă analizăm cazul unei persoane care s-ar fi putut apăra de o agresiune gravă, folosind o armă, dar care, renunțînd la aceasta pentru a respecta interdicția, a căzut victimă agresorului; nici persoana în cauză, nici familia ei nu sunt consolate de faptul că interdicțiile respective au dus la scăderea criminalității în ansmablu – ceea ce contează pentru victimă și rudele ei este faptul că agresiunea ar fi putut fi evitată iar victima salvată dacă respectivele interdicții n-ar fi fost în vigoare. Victima apare nu numai ca victimă a agresorului, ci și ca victimă a legislației prohibitive; ea poate fi considerată ca sacrificată de dragul unui Bine comunitar. Acest lucru atrage atenția asupra unei întrebări cruciale: ce drept moral au autoritățile să accepte conștient sacrificarea unor vieți individuale, pe temeiul general al reducerii criminalității? Din punctul de vedere utilitarist, răspunsul pare simplu: binele public s-a amplificat (prin reducerea criminalității), chiar dacă anumite persoane (care s-ar fi putut apăra cu arma) au devenit victimele interdicțiilor. Din punctul de vedere deontologist, însă, răspunsul nu este convingător: fiecare om are dreptul la viață, și deci la autoapărare, iar legea nu are latitudinea morală de a tolera sacrificarea unora în favoarea altora. Persoanele sacrificate pot fi văzute ca victime ale unui abuz al Puterii, de vreme ce vulnerabilitatea lor a fost tranzacționată de autorități în vederea creșterii securității altora (conform ideii: «merită să plătim prețul sacrificării unora, pentru a salva pe alții, mai numeroși"). Legislatorul însuși nu ar accepta această «tranzacție» dacă el însuși s-ar număra printre victime; el o propune numai pentru că se consideră la adăpost de riscuri.

În acest punct, descoperim, se pare, o dilemă *prima facie* insolubilă: are prioritate Binele comunitar, public, sau Binele individual al fiecărei persoane? avem dreptul să privim din punctul de vedere al comunității (mai bine apărate), sau trebuie să privim din punctul de vedere al celor sacrificați?

Într-o cultură comunitaristă şi caracterizată de un foarte slab respect pentru drepturile individuale, aşa cum este cultura politică românească, răspunsul poate părea evident: individul să se sacrifice pentru comunitate. Într-o cultură politică individualistă, şi cu o mare tradiție de respect al drepturilor omului, cum este cea americană, se poate argumenta pentru un alt răspuns: nimănui nu i se poate cere să se sacrifice pentru Binele public (pentru salvarea altora), prin urmare fiecare trebuie să posede dreptul la autoapărare.

Chestiunea poate fi interpretată şi aşa: daca drepturile omului sunt universale şi absolute, nu i se poate interzice nimănui să se apere cu arma de foc; dacă însă în unele cazuri interesul public primează față de drepturile individuale, interzicerea armelor de foc este justificată, deoarece reduce criminalitatea. Această dilemă ne conduce la întrebarea dacă drepturile omului sunt universale şi absolute, o chestiune larg discutată.

/3. 3. 4/ Politicile asistențiale

Politicile asistențiale ocupă un loc important în activitatea imensei majorități a guvernărilor. Împotriva lor, s-au adus obiecții mai ales începînd din secolul XIX, şi anume de către liberalii radicali. Cu toate că politicile asistențiale sunt foarte diverse, şi, în diferite contexte, ele susțin diferite grupuri sau activități, obiecțiile aduse împotriva lor sunt în principal obiecții împotriva protecției sociale.

/3.3.4.1/ Argumente contra politicilor 'asistențiale'

Cea mai mare parte a argumentelor invocate împotriva politicilor asistențiale au în vedere (şi critică) asistența furnizată grupurilor defavorizate şi diversele servicii asigurate gratuit de stat (asistență medicală, educație etc.). Vom vedea mai jos de ce această dirijare a argumentării nu este corectă. Pînă atunci, iată principalele argumente:

- Rolul politicii (în particular, al guvernării) este numai „să stabilească, să arbitreze şi să aplice regulile jocului" (Friedman, [1995], p. 43). Pe scurt, *statul face reguli*, nu produce bunuri şi servicii; acestea trebuie produse de *piață* şi de alte tipuri de tranzacții voluntare între persoane sau organizații. Statul poate interveni pentru a suplini piața atunci şi numai atunci cînd „schimbul voluntar *stricto sensu* este excesiv de costisitor sau practic imposibil" (Friedman, [1995], p. 43). Politicile asistențiale presupun perturbarea acestei logici, ceea ce are ca efect o denaturare a ordinii sociale şi politice.

- Statul asistențial are trăsături paternaliste (îl tratează pe cetățean ca pe un elev sau copil al său, ce trebuie protejat, îndrumat etc.) şi, inevitabil, îi restrînge libertatea: "de teamă ca nu cumva individul să greşească, statul trebuie să se aşeze în preajma lui, deasupra sa, în jurul său pentru a-l îndruma, pentru a-i fi garant, pentru a-l struni şi a-i limita mişcările" (A. de Tocqueville). Aşadar, politicile asistențiale distrug *autonomia morală* a persoanei.

- Statul nu are resursele necesare pentru a acoperi toate nevoile existente şi a satisface toate cererile de ajutor; concepția statului-părinte protector se bazează pe ignorarea acestui fapt elementar, pe presupunerea absurdă că ar putea exista

> "o ființă generoasă şi neobosită care îşi spune *stat* şi care să aibă pîine pentru toate gurile, muncă pentru toate brațele, capital pentru toate întreprinderile, credite pentru toate proiectele, balsam pentru toate rănile, consolare pentru toate suferințele, sfaturi pentru toate nedumeririle, soluții pentru toate problemele, adevăruri pentru toate mințile, distracții pentru toate speciile de plictis, lapte pentru copii şi vin pentru bătrîni, care ne satisface toate necesitățile, ne prevede toate dorințele, ne satisface întreaga curiozitate, ne corectează toate erorile, ne amendează toate greşelile şi ne absolvă pe toți de aici înainte de nevoia de prevedere, prudență, judecată, inteligență, experiență, ordine, economie, cumpătare şi sîrguință." (Bastiat)

- Statul asistențial crează o 'cultură de dependenței' (persoanei față de stat sau comunitate), care în cele din urmă îl transformă pe cel 'asistat' (ajutat) într-un handicapat, într-un om incapabil de a se ajuta singur (de a-şi rezolva singur problemele); de aici teza liberală *«state help kills self-help»* («ajutorul statal distruge ajutorul pe care fiecare poate să şi-l dea lui însuşi») – vezi, de exemplu, Norman Barry [1998] (mai ales pp. 45, 115-118, 128-129, 135-155, 161)

- Pentru a fi legitimă, asistența trebuie să fie *justă*; dar, datorită complexității şi diversității societății moderne, a disensiunilor dintre cetățeni (cu privire la ce înseamnă *just*), nu se poate defini niciodată ce anume înseamnă «o distribuire corectă» (Hayek); ca atare, distribuirea şi asistența devin prilejuri pentru ca preferințele unora (ale decidenților, ale unei majorități ocazionale etc.) să fie impuse drept «juste» altora

- Nu se pot evalua exact nevoile asistențiale şi nici stabili exact costurile satisfacerii acestora (vezi, de exemplu, Sowell [1996], pp. 75-79, 108, 189-193, 329-331). Ca atare, politicile asistențiale introduc un puternic element decizionist, un puternic element de *arbitrar* în viața publică, ceea ce are ca efect proliferarea nedreptăților

- Imposibilitatea principială ca statul să satisfacă toate nevoile iese în evidență mai ales îndată ce observăm că acestea se amplifică proporțional cu

dezvoltarea funcției asistențiale a statului. Pe măsură ce ar fi acoperite anumite nevoi şi satisfăcute anumite solicitări de ajutor, ar apare alte nevoi şi solicitări, fiecare grup social încercînd să beneficieze de această sursă de sprijin. Încă Bastiat a sesizat natura fenomenului:

> "De îndată ce, sub pretextul organizării, al reglementării, al protecției, al încurajării, Legea poate *lua de la unii pentru a da celorlalți*, de îndată ce ea poate extrage din bogăția acumulată de toate clasele pentru a îmbogăți pe una din ele - pe cea a agricultorilor, a meşteşugarilor, a neguțătorilor, a armatorilor, a artiştilor sau a actorilor - vai!, din acest moment nu va exista clasă care să nu pretindă, pe bună dreptate, să pună la rîndul său mîna pe Lege. Nu va mai exista clasă care să nu revendice cu patimă dreptul său de a alege şi de a fi aleasă,şi de a fi aleasă, şi care să nu fie gata de a bulversa întreaga societate pentru a obține ceea ce doreşte" (Bastiat, *Legea*, în Iliescu şi Socaciu, coord. [1999], p. 199).

Conform adversarilor intervenției publice, statul s-ar dovedi astfel a fi "marea entitate fictivă prin care fiecare încearcă să trăiască pe socoteala celorlalți" (Bastiat).

- Politicile asistențiale implică practicarea sistematică a unui sistem imoral de decizie asupra folosirii resurselor: unii (politicienii, birocrații) decid asupra banilor altora (contribuabililor); ei decid *cît* din banii altora să fie cheltuiți, *cum* anume să fie cheltuiți şi *pentru cine* să fie cheltuiți: „Legislatorii votează pentru cheltuirea unor bani ce aparțin altora. [. . .] Birocrații cheltuiesc banii altora pentru terți" (Friedman, [1998], p. 96; vezi şi [1995], p. 49)

- Intervenția de tip asistențial, deci opusă celei de tip economic, nu rezolvă problemele, ci le transferă dintr-un domeniu în altul (spre exemplu, se reduce şomajul cu prețul creşterii inflației sau al creşterii fiscalității, ce duce la diminuarea creşterii economice); în plus, intervenția statală nu-i stimulează pe cei 'protejați' să depăşească propriile defecte sau eşecuri, ci îi antrenează pentru a deveni 'persoane problemă' sub alte aspecte (îndată ce nu mai sunt o problemă din punctul de vedere inițial): "adevărul e că, avînd în vedere defectele existente ale firii omeneşti, multe rele pot fi numai schimbate dintr-un loc pentru a se forma într-un alt loc sau sub o altă formă - adesea crescînd prin schimbarea adusă " (Herbert Spencer).

- Existența unor situații critice (sărăcie, şomaj, penurie etc.) este deseori *normală* din punct de vedere moral, datorîndu-se unor defecte, lipsuri, erori, eşecuri, sau chiar infracțiuni de care chiar cei în cauză sunt responsabili: "Nu e vădit că trebuie să existe în mijlocul nostru o mare proporție de mizerie care e rezultatul normal al ticăloşiei, şi că mizeria nu se poate disocia de ticăloşie?" (Spencer). Statul nu poate avea sarcina de a-i face pe toți oamenii fericiți în primul rînd deoarece mulți *nici nu merită* să fie astfel.

- Politicile asistențiale se bazează pe o confuzie între *caritate* (milă, dragoste față de aproape) și *dreptate* (moralitate). Or, cea dintîi este «cu sens unic» (merge într-un singur sens), în timp ce a doua presupune reciprocitate, iar confundarea lor constituie o denaturare (Minogue, în Boucher, Kelly [1998], p. 259-261). Lui Minogue i se poate însă răspunde că, dacă există o confuzie, el este cel care o comite: numai dreptatea de tip contractual se bazează pe reciprocitate, în timp ce dreptatea de tip moral este adesea asimetrică: „asemenea relații de putere asimetrice sunt chiar materia primă a obligațiilor morale: cei aflați în poziție dominantă au o obligație specială de a-i proteja pe cei dependenți de ei" (Goodin, [1982], p. 214). Exemple de obligații chiar de acest tip există nu numai în familie, ci și în codurile eticii profesionale, în codurile etice patriarhale etc. Chestiunea ne trimite, de altfel, la importanta problemă a posibilității unor raporturi de reciprocitate în condiții de inegalitate profundă.

- Resursele necesare 'protejării' unor persoane sunt sustrase altor persoane (sub formă de impozite, taxe etc.) care au, eventual, tot atîta nevoie de ele, sau chiar mai multă nevoie (Spencer, [1996], p. 90) și care, adesea, le merită mai mult (datorită eforturilor pe care le fac, sacrificiilor personale, conduitei corecte etc). Astfel, cei care muncesc îi susțin pe cei care nu muncesc, cei care își plătesc impozitele îi susțin pe cei care nu și le plătesc etc. Dar aceasta nu este decît „caritatea cu prețul cruzimii; căci nu-i oare crud să mărești suferințele celor mai buni pentru a micșora suferințele celor mai răi dintre oameni?" (Spencer, [1996], p. 91).

- Protecția socială constituie o povară economică care denaturează funcționarea normală a mecanismelor pieței libere, alterînd realitatea economică (mai ales 'barometrul prețurilor') și dereglînd raporturi care ar putea conduce la rezultate economice optime

- De avantajele protecției sociale nu profită cei vizați, ci în primul rînd alte categorii de oameni sau alți factori sociali (resursele necesare protecției sociale devin obiect al afacerilor și interesului diverselor grupuri de presiune, etc.): „cel sărac este lăsat să se apere singur, fiind de cele mai multe ori învins de grupurile care au demonstrat deja o capacitate mai mare de a se bucura de avantajele ocaziilor oferite" (Friedman, [1998], p. 96). Se argumentează frecvent că de avantajele asistenței sociale beneficiază mai ales straturile sociale mijlocii («middle classes»), care au condiții optime de a exploata sistemul de asistență (de exemplu, au joburi și venituri care le permit să beneficieze de concedii medicale); în schimb, grupurile dezavantajate și săracii au joburi și venituri de așa natură încît nu-și pot permite concedii medicale (ei riscă să fie concediați, nu au mijloace de subsistență etc.)

- Birocrația necesară aplicării politicilor asistențiale generează o imensă corupție:

„Ispita de a folosi banii altora este foarte puternică. Mulți, inclusiv birocrații care administrează programele, vor încerca mai degrabă să-i folosească pentru ei înşişi decît să-i transfere altora" (Friedman, [1998], p. 96). Pe scurt, *redistribuirea este acaparată de redistribuitori*, ceea ce amplifică imoralitatea socială. Fenomenul nu este marginal şi întîmplător, deci lesne de corectat prin mijloace juridice, ci absolut caracteristic deoarece el ține de efectele sistematice ale reglementării guvernamentale. Agențiile create pentru implementarea unor reglementări dobîndesc o anumită autonomie şi încep să urmărească propriile interese, nu îndeplinirea sarcinii publice oficiale care li s-a repartizat:

> „Odată ce s-a creat o motivație pentru reglementare, comportamentul real al agențiilor de reglementare nu mai urmează acea motivație sau rezultatele sale sperate, ci se adaptează la stimulentele şi constrîngerile instituționale pe care le au acele agenții" (Sowell, [1996], p. 195)

- Există o multitudine de efecte perverse ale politicilor asistențiale; exemplul clasic este oferit de plafonarea chiriilor, care, în loc de a uşura situația chiriaşilor, o îngreunează (cresc prețurile caselor, scade oferta de închiriere, apar chirii «la negru» etc. – cf. Norman Barry, [1998], p. 110); vezi şi Sowell, [1996], p. 259; Boudon, [1998]; M. Friedman, [1995], pp. 192-197, 213-218. Cel mai bizar exemplu de efect pervers este cel evocat de Maurice Saatchi:

> „Oamenii cei mai săraci, care primesc şi cele mai proaste servicii publice, plătesc cele mai mari impozite. Cei mai săraci 10% dintre oameni plătesc impozite într-un procent record, între 50 % şi 63 % din venitul lor. Cei mai nevoiaşi plătesc cel mai mare procent. Este o lume nebună aceea în care săracii plătesc impozite mai mari decît bogații.[...] Ei suferă nu numai pentru că veniturile lor sunt prea mici, ci şi pentru că cei cu venituri mici îşi văd aceste venituri diminuate şi mai mult prin impozite. În prezent, Guvernarea mai întîi îi impozitează pe cei cu venituri mici; apoi le oferă în compensație beneficii; apoi, în final, impozitează unele dintre aceste beneficii, astfel că cei mai săraci suportă cea mai grea povară de impozitare" (Saatchi, [2002], p. 20).

- Drept efect al tuturor deficiențelor enumerate, politicile asistențiale se termină totdeauna cu un eşec: ele pornesc sub forma unei ofensive împotriva sărăciei, sloganul fiind «Război sărăciei!» («War on poverty!»), şi se termină cu concluzia «sărăcia a cîştigat războiul» («Poverty won») – Minogue, în Boucher, Kelly (eds) [1998], p. 261.

/3.3.4.2/ Argumente în favoarea politicilor asistențiale

/3.3.4.2.1/ *Argumentul istoric*

Totdeauna au existat state şi guvernări care au asistat grupuri considerate importante,

sau defavorizate sau periclitate, care au intervenit pentru rezolvarea unor probleme considerate importante pentru societate, şi care au depus eforturi pentru ceea ce era un considerat Bine public. Teza propagandistică conform căreia politicile asistenţiale sunt o invenţie artificială a Stîngii moderne, o invenţie inspirată de invidie şi de un egalitarism absurd, neîntemeiat, o invenţie menită să asigure întreţinerea mediocrităţilor, a nulităţilor şi a leneşilor pe spatele celor merituoşi, capabili şi harnici, este o teză neîntemeiată şi ridicolă. Statul a fost totdeauna orientat spre Binele public. Chiar grupurile favorizate (bine situate, influente) apelează (în numele aceluiaşi Bine public) la asistenţa guvernamentală, dacă se confruntă cu probleme serioase. Istoria consemnează solicitări de asistenţă de la cele mai diverse grupuri sau organizaţii, persoane sau categorii sociale; şi tot ea arată că nu a existat nicio guvernare care să nu fi acordat nimănui nici un fel de asistenţă. Ca atare, abolirea asistenţei sociale este mai curînd un proiect utopic decît o necesitate confirmată istoric. Binele public a existat sub diferite forme întotdeauna, chiar dacă el a fost şi subiect de contestare.

/3.3.4.2.2/ *Argumentul moral al universalizării*

Demonizarea politicilor asistenţiale se face de către cercurile interesate în mod parţial şi egoist, cu o «ţintă precisă»: se doreşte, de fapt, abandonarea *anumitor* forme de asistenţă (de exemplu, asistenţa pentru grupuri defavorizate), în condiţiile în care alte forme de asistenţă (comenzi făcute de stat întreprinzătorilor, facilităţi pentru investitori etc.) sunt menţinute şi ocultate. Este deci vorba de o ipocrizie interesată: diverse grupurile denunţă formele de asistenţă destinate *altor grupuri*, dar continuă să beneficieze de asistenţa care le favorizează pe ele direct.

> Iată un exemplu foarte recent. Încă din anii '70 ai secolului XX, cercurile de afaceri şi companiile americane au început ofensiva neoconservatoare împotriva intervenţiei statale în economie şi societate. Intervenţia guvernamentală şi reglementările de stat au fost prezentate drept catastrofice, de-a lungul întregii perioade de boom economic american. Îndată însă ce au apărut diverse dificultăţi majore şi semnele unei crize, îndată ce concurenţii SUA au devenit periculoşi pentru economia americană, cercurile de afaceri şi marile companii au început să preseze pentru intervenţie statală, sub forma de noi reglementări. În 2007, comentatorii au început să remarce întoarcerea preferinţelor cercurilor de afaceri spre intervenţia guvernamentală reglementatoare.
>
> Într-un articol din *The New York Times* (articolul *In Turnaround, Industries Seek U.S. Regulations*, de Eric Lipton şi Gardiner Harris, apărut la 16 septembrie 2007), se constată:
> „After years of favoring the hands-off doctrine of the Bush administration, some of the nation's biggest industries are pushing for something they have long resisted: new federal regulations. [. . .] The tactical shift by industry groups is motivated by a confluence of self-interests: growing competition from inexpensive imports that do not meet voluntary standards, and a desire to head off liability lawsuits and pre-empt tough state laws or legal actions that were a response to laissez-faire Bush administration policies. Concerns that

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY